XF 1172
200150

REVISTA DE ETNOGRAFIE ŞI FOLCLOR

ACADEMIA ROMÂNĂ
— 130 de ani de la înfiinţare —

Tomul 41

1-2

1996

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

COLEGIUL DE REDACȚIE

Director :

Acad. prof. ZOE DUMITRESCU BUȘULENGA

Redactor-șef :

ALEXANDRU DOBRE

Membri :

Acad. prof. ALEXANDRU BALACI ; TIBERIU ALEXANDRU ; STANCA CIOBANU ; ION H. CIUBOTARU ; NICOLAE CONSTANTINESCU ; CONSTANTIN COSTEA ; ION CUCEU ; IORDAN DATCU ; GABRIEL GHEORGHE ; ION GHINOIU ; SABINA ISPAS (secretar responsabil de redacție) ; MARIN MARIAN ; ILIE MOISE ; I. OPRIȘAN ; MIHAIL M. ROBEA

In țară vă puteți abona prin intermediul birourilor de poștă.
Toate comenzile pentru revistele apărute la Editura Academiei Române se vor adresa la: ORION PRESS INTERNATIONAL S.R.L., Șos. Olteniței 35—37, Sect. 4, P.O. Box 61—176. Fax 401—312 2425 ; 401—634 7145, Tel. 401—634 6345, București, România ; RODIPET S.A., Piața Presei Libere nr. 1, Sect. 1, P.O. Box 33—57, Fax 401—222 6407, Tel. 401—618 5103 ; 401—222 4126, București, România ; AMCO PRESS S.R.L., Bd. N. Grigorescu 29A, ap. 66, Sect. 3, P.O. Box 57—88, Fax 401—312 5109, Tel. 401—643 9390 ; 401—312 5109, București, România.
Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite pe adresa colegiului de redacție al „Revistei de etnografie și folclor”.

La „Revue d'ethnographie et de folklore” paraît 6 fois par an. Toute commande de l'étranger pour les revues parues aux Editions de l'Académie Roumaine sera adressé à ORION PRESS INTERNATIONAL S.R.L., Șos. Olteniței 35—37, Sect. 4, P.O. Box 61—170, Fax 401—312 2425 ; 401—634 7145, Tel. 401—634 6345, București, România ; RODIPET S.A., Piața Presei Libere nr. 1, Sect. 1, P.O. Box 33—57, Fax 410—222 6407, Tel. 401—618 5103 ; 401—222 4126, București, România.
En Roumanie vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste.

Apare de 6 ori pe an

ADRESA EDITURII
Calea 13 Septembrie nr. 13
76117 — București
Telefon : 4103200/2119

ADRESA REDACȚIEI
Institutul de Etnografie și Folclor
„C. Brăiloiu” al Academiei Române
Str. Tache Ionescu 25, 70166 — București

REVISTA DE ETNOGRAFIE ŞI FOLCLOR

Tomul 41 1996 Nr. 1–2

SUMAR

ACADEMIA ROMÂNĂ
130 de ani de la înfiinţare

Acad. VIRGILIU NICULAE CONSTANTINESCU, preşedintele Academiei Române, *Respect şi preţuire pentru cultura tradiţională românească* 5

Discurs de primire la Academia Română

Prof. PAUL H. STAHL, membru de onoare al Academiei Române, *Muntenia : ţara oamenilor de la munte*. Şedinţa solemnă de la 4 august 1994 11

«Revista de etnografie şi folclor» — 40 de ani de apariţie neîntreruptă

AL. I. AMZULESCU, *„REVISTA DE ETNOGRAFIE ŞI FOLCLOR”, periodic de specialitate al Academiei Române* 21

STUDII ŞI MATERIALE

MARIN AIFTINCĂ, *Cultura populară în contextul filosofiei culturii, la Tudor Vianu* 39
SORINA VLAD, *Preocupări etnografice în opera şi activitatea geografului N. Al. Rădulescu* 45
SILVIA DOBRE, *Profesorul N. Al. Rădulescu, membru corespondent al Academiei Române*. Documente inedite 53

„Folclorul şi etnografia sub protecţia Academiei Române”

ION ŞEULEANU, *Posibile trasee ale cercetării în folcloristică şi etnologie* 59
TITUS MOISESCU, *Academia Română — Promovarea cercetărilor etnomuzicologice* 63
CONSTANTIN COSTEA, *Dansul popular românesc în „Colecţia naţională de folclor”. Cu privire specială asupra jocurilor feciorești transilvănene* 67
RODICA RALIADE, *Consideraţii asupra unor texte inedite din colecţia manuscrisă a lui I. Pop Reteganul aflată în fondurile Bibliotecii Academiei Române* 81

R.E.F., tom 41, nr. 1–2, p. 1–144, Bucureşti, 1996

„Conferințele cercului de studii R.E.F."

ALEXANDRU DOBRE, *Un program de cercetare științifică: Alcătuirea și editarea unui corpus de DOCUMENTE ETNOFOLCLORICE ROMÂNEȘTI* 89

NOTE ȘI DISCUȚII

VIRGINIA MEHEDINȚEANU, *Ședință solemnă la Academia Română. Prezentarea discursului de primire de către domnul profesor Paul H. Stahl, membru de onoare al Academiei Române* 105
MONICA BUDIȘ, *Folclorul și etnografia sub protecția Academiei Române.* Ședință publică de comunicări, 8 iunie 1995 106
IOANA RUXANDRA FRUNTELATĂ, *Cultura populară contemporană. Dinamică sau declin?* 109
NICOLAE CONSTANTINESCU, *Folcloriști din Australia în vizită la București* 110
NICOLAE CONSTANTINESCU, *A 25-a Conferință Internațională de Balade* 112
NICOLAE CONSTANTINESCU, *Reimund Kvideland — 60* 115

RECENZII

AL. I. AMZULESCU, *Cântecul popular din Muscel. Monografie folclorică zonală*, în Academia Română, *Memoriile Comisiei de Folclor*, tomul IV, 1990. Partea a II-a (Monografii etnofolclorice), București, Editura Academiei, 1995, 193 p. (*Sabina Ispas*) 117
ION GHINOIU, *Vârstele timpului.* Chișinău, Editura Știința, 1994, 388 p. (*Ofelia Văduva*) 119
Muzeul de Etnografie — Brașov. Ghid. Brașov, 1995, 114 p. (*Maria Bâtcă*) . . 120
NICOLAE BĂIEȘU, GRIGORE BOSTAN, GRIGORE BOTEZATU, ION BURUIANĂ, VASILE CHISĂLIȚĂ, VICTOR CIRIMPEI, DUMITRU COVALCIUC, IULIAN FILIP, ANDREI HÎNCU, EFIM JUNGHIETU, SERGIU MORARU („Alcătuitori"), *Folclor din Țara Fagilor*, Chișinău, Editura Hyperion, 1993, 560 p. (*Laura Jiga*) 122
IOAN LĂCĂTUȘU, *Identitate și cultură la românii din secuime.* Cluj-Napoca, Editura Carpatica, 1995, 243 p. (*Vlad Bâtcă*) 123
Antropologia e storia dell'alimentazione. Il Pane, a cura di Cristina Papa, Perugia, Electa Editori Umbri, 1992, 210[—212] p. (*Ion Șeuleanu*) 126
Fieldwork and footnotes. Studies in the history of European antropology. Editet by Han F. Vermeulen and Arturo Alvarez Roldán. London and New York: Routledge, 1995 (*Marian Constantin*) 128
Cărți și publicații periodice străine primite la redacție (*Elena Berceanu*) 129

BREVIAR (rubrică organizată de *Al. Dobre*)

● *Comisia de Etnologie și Folclor a Academiei Române* (Raport anual 1995) ● *Ecouri la articole publicate:* Intervenția d-lui deputat Petre Țurlea în Parlamentul României ● *Primim la redacție:* Scrisoarea comunității române „Ștefan cel Mare" din Republica Elenă. 130

IN MEMORIAM

● Titus Moisescu, *Gânduri la moartea lui Gheorghe Ciobanu* 135

REVUE
D'ETHNOGRAPHIE ET DE FOLKLORE

Tome 41 1996 Nos 1–2

SOMMAIRE

L'Académie Roumaine à son 130e anniversaire

VIRGILIU NICULAE CONSTANTINESCU, président de l'Académie Roumaine, *Respect pour la culture roumaine traditionnelle* 5

«Discours de réception à l'Académie Roumaine»

PAUL H. STAHL, membre d'honneur de l'Académie Roumaine, *Muntenia : le pays des hommes de la montagne*. Séance solennelle du 4 août 1994 . . 11

40 ans d'apparition de „Revista de etnografie și folclor"

AL. I. AMZULESCU, *„Revista de etnografie și folclor" — périodique spécialisé de l'Académie Roumaine* 21

ÉTUDES ET MATÉRIAUX

MARIN AIFTINCĂ, *La culture populaire dans le contexte de la philosophie de la culture chez Tudor Vianu* 39

SORINA VLAD, *Préoccupations ethnographiques dans l'œuvre et dans l'activité du géographe N. Al. Rădulescu* 45

SILVIA DOBRE, *Le professeur N. Al. Rădulescu, membre correspondant de l'Académie Roumaine. Documents inédits* 53

«La folklore et l'ethnographie sous la protection de l'Académie Roumaine»

ION ȘEULEANU, *Directions possibles de la recherche dans le domaine du folklore et de l'ethnologie* 59

TITUS MOISESCU, *L'Académie Roumaine et la recherche ethnomusicologique* 63

CONSTANTIN COSTEA, *La danse populaire roumaine dans la „Collection Nationale de Folklore"* 67

R.E.F., tome 41, nos 1–2, p. 1–144, Bucarest, 1996

RODICA RALIADE, *Sur quelques textes inédits de la collection manuscrite de I. Pop Reteganul de la Bibliothèque de l'Académie Roumaine* 81

«Les conférences du Cercle d'études R.E.F.»

ALEXANDRU DOBRE, *Un programme de recherche scientifique : l'édition d'un corpus de documents ethnofolkloriques roumaines* 89

NOTES ET DISCUSSIONS 105

COMPTES RENDUS 117

BRÉVIAIRE (par les soins de Al. Dobre) 130

IN MEMORIAM

Titus Moisescu, *A la mort de Gheorghe Ciobanu* 135

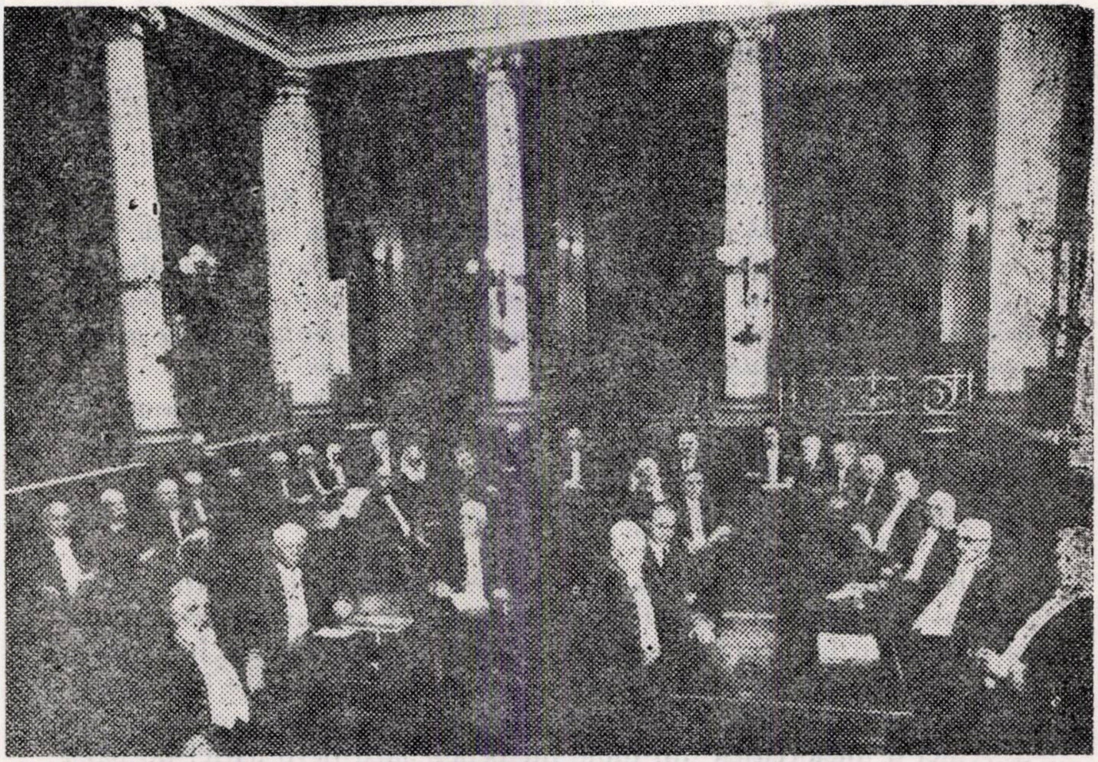
ACADEMIA ROMÂNĂ

130 de ani de la înființare

RESPECT ȘI PREȚUIRE PENTRU CULTURA TRADIȚIONALĂ ROMÂNEASCĂ

Acad. VIRGILIU NICULAE CONSTANTINESCU,
președintele Academiei Române

Academia Română a jucat – de-a lungul celor 130 de ani – un rol important în viața poporului român, în afirmarea unității limbii și istoriei românilor. În acest cadru, Academia Română s-a preocupat în mod continuu de promovarea ideilor despre cultura tradițională, de punerea în valoare a însemnătății creației spirituale și materiale a poporului nostru, de încurajarea și sprijinirea nemijlocită – morală și materială – a cercetării, culegerii, tezaurizării și



R.E.F., tom 41, nr. 1–2, p. 5–9, București, 1996

publicării colecțiilor de folclor, de etnografie și de artă populară românească.

Forul academic al țării și-a adus o contribuție meritorie la dezvoltarea istoriei folcloristicii și etnografiei românești, prin fixarea și cristalizarea direcțiilor fundamentale, moderne, ale științei despre cultura populară, prin tipărirea lucrărilor notabile pe care folcloristica și etnografia românească le înregistrează astăzi. „Academia Română – nota Ion Mușlea – a făcut pentru folclorul național aceea ce nici o instituție similară din altă țară n-a realizat pentru studiul vieții populare".

Academia Română a inițiat, îndrumat, orientat și sprijinit nemijlocit un vast program de culegere sistematică a materialului folcloric și etnografic românesc. A încurajat înregistrarea materialului folcloric și etnografic instituind premii cu subiecte date, acordând sprijin financiar unor culegători ce-și desfășurau activitatea pe cont propriu, premiind lucrările de folclor cele mai valoroase.

Astfel, colecția de manuscrise ale Bibliotecii Academiei tezaurizează unul dintre cele mai importante fonduri de material folcloric și etnografic sau de artă populară, iar arhivele institutelor academice de profil se numără printre cele mai bogate din Europa.

După cum este cunoscut, în secolul trecut a fost folosită, cu rezultate ce au depășit așteptările, metoda utilizării apelurilor și chestionarelor pentru strângerea unor date și informații privind istoria, limba, obiceiurile, credințele și folclorul poporului român.

Cel care avea să introducă la Academie metoda culegerii de material prin intermediul chestionarelor a fost Alexandru Odobescu, care, în iarna anului 1870/1871, lansa un *Cestionariu sau Izvod de întrebările la cari se cere a se da răspunsuri în privința vechilor așezăminte ce se află în deosebitele comune ale României.*

Mai întocmesc asemenea chestionare : în 1874, Ion Creangă, la îndemnul lui Titu Maiorescu ; în 1877 și 1884, Bogdan Petriceicu Hasdeu ; în 1893 și 1895, Nicolae Densușianu ; în 1898, Grigore Tocilescu ; în 1906, Theodor Speranția ; începând cu 1930 Ion Mușlea la Cluj ș.a.m.d.

Răspunsurile primite la aceste chestionare au îmbogățit patrimoniul arhivistic al culturii noastre populare cu un material documentar-științific de o însemnătate ce nu se poate sublinia îndeajuns. Referindu-se, de pildă, la valoarea răspunsurilor primite la chestionarele Hasdeu și Densușianu, folcloristul Adrian Fochi considera că „...nici o folcloristică din lume nu beneficiază de o astfel de bază documentară".

Academia Română a desfăşurat şi o impresionantă activitate de publicare a creaţiei noastre folclorice, a unor studii şi cercetări fundamentale asupra culturii populare. Între acestea sunt de amintit monografiile despre naştere, nuntă, înmormântare, sărbătorile de peste an ale lui Simion Florea Marian; monografiile despre nuntă ale Elenei Sevastos şi Gheorghe Fira; opera integrală, atât de preţioasă şi de cuprinzătoare, a lui Tudor Pamfile; colecţiile de folclor ale lui Grigore Tocilescu, Béla Bartók, Jarnik—Bîrseanu, Alexandru Ţiplea, C. Rădulescu-Codin, Artur Gorovei, Pericle Papahagi, Dimitrie Lupaşcu, Dumitru Furtună, N. I. Dumitraşcu, Nicolae Păsculescu; remarcabila antologie a lui Adrian Fochi despre *Mioriţa* şi ediţiile critice Jarnik—Bîrseanu şi Nicolae Pauleti; monumentalele volume din colecţia naţională de folclor: *Cântecul epic eroic* şi *Balada familială* de Al. I. Amzulescu, *Tipologia snoavei populare* de Sabina Cornelia Stroescu, *Lirica de dragoste* de Sabina Ispas şi Doina Truţă; studiile monografice semnate de prestigioşi specialişti în domeniu: Adrian Fochi, I. C. Chiţimia, Gheorghe Vrabie, Nicolae Dunăre, Romulus Vulcănescu, Romul Vuia, Zamfira Mihail.

Un loc aparte în seria de publicaţii ale Academiei îl ocupă cele 40 de volume din colecţia ,,Din vieaţa poporului român", cele 7 volume din ,,Anuarul Arhivei de folclor", precum şi colecţia revistei ,,Studii şi cercetări de istorie literară şi folclor", tipărită sub direcţia lui George Călinescu, ,,Revista de etnografie şi folclor", aflată acum în cel de al 41-lea an de apariţie neîntreruptă, sau ,,*Memoriile Comisiei de Folclor,* cu cele 7 tomuri publicate în ultimii ani.

În incinta Academiei au avut loc dezbateri teoretice de importanţă crucială pentru evoluţia ideilor despre folclor şi etnografie, pentru stabilirea principiilor de bază ale dezvoltării disciplinei, pentru orientarea şi direcţionarea cercetărilor în domeniul culturii populare.

Pornindu-se, uneori, de la aspecte aparent mărunte, cum ar fi, de pildă, importanţa utilizării proverbelor şi locuţiunilor populare în dicţionarul limbii române sau participarea la o expoziţie internaţională de artizanat, până la elaborarea unor ample programe teoretice şi metodologice ce se constituie în repere distincte, în salturi calitative ale istoriei folcloristicii şi etnografiei româneşti, sub cupola Academiei s-a desfăşurat o activitate ştiinţifică creatoare, ce punctează permanent istoria ştiinţei, îi dau impulsul stimulator necesar atingerii unor stadii ale evoluţiei sale obiective în tendinţa valorificării integrale a patrimoniului cultural de factură populară, în deschiderea unor noi şi rodnice orizonturi ale cunoaşterii în domeniul dat.

Mai tumultuos sau în termeni ușor nuanțați, abia perceptibili, în formulări elegant academice sau în abordări mai abrupte, la Academie au avut loc confruntări între diferitele școli, direcții și orientări pe care le-a înregistrat istoria folcloristicii și etnografiei românești, dispute care au trecut imediat de zidurile instituției și de orizontul propriu al disciplinei, antrenând întreaga mișcare culturală românească, stârnind ecouri ce au avut menirea să clarifice pozițiile, să creeze un larg curent de opinie, cu rezultate fructuoase pentru însăși mai rapida și eficienta propășire a științei despre folclor și etnografie.

Aici își împărtășesc și își susțin părerile, cu o atât de binefăcătoare influență pentru dezvoltarea cercetărilor în domeniul culturii populare, membrii titulari ai Academiei : Vasile Alecsandri, Andrei Bîrseanu, Ioan Bianu, Lucian Blaga, Dumitru Caracostea, George Călinescu, Ovid Densusianu, Dimitrie Gusti, Bogdan Petriceicu Hasdeu, Nicolae Iorga, Titu Maiorescu, Simion Mehedinți, Alexandru Odobescu și Grigore Tocilescu, ca și membrii corespondenți : Vasile Bogrea, Constantin Brăiloiu, Theodor Burada, Alexandru Dima, Sabin Drăgoi, Tiberiu Morariu, Pericle Papahagi și alții.

De un ecou deosebit în cultura românească s-au bucurat discursurile de recepție rostite la Academia Română, discursuri ce au avut în centrul atenției cultura tradițională și pe făuritorii ei : Simion Florea Marian, *Cromatica poporului român* (1882) ; Barbu Ștefănescu-Delavrancea, *Din estetica poeziei populare* (1913) ; Simion Mehedinți, *Caracterizarea etnografică a unui popor prin munca și uneltele sale* (1923) ; George Enescu, *Despre Iacob Negruzzi și despre intrarea muzicei la Academia Română* (1933) ; Lucian Blaga, *Elogiul satului românesc* (1937) ; Liviu Rebreanu, *Lauda țăranului român* (1940).

Fiecare dintre aceste nume și lucrări de referință, ca și altele pe care nu le-am amintit aici, înseamnă o etapă distinctă în istoria disciplinei, o contribuție de seamă la evoluția acesteia.

Continuând aceste frumoase și încurajatoare tradiții, Academia Română acordă întreg respectul culturii tradiționale și, implicit, făuritorilor ei, dar și tuturor celor care se dedică cercetării și punerii în valoare a acestui segment atât de semnificativ al patrimoniului culturii noastre naționale.

Astăzi, în sistemul Academiei își desfășoară activitatea cele mai reprezentative institute de cercetare care au ca obiect de studiu cultura tradițională românească. Este vorba despre institutele de profil, bine cunoscute în țară și peste hotare, din București, Cluj-Napoca, Iași, Sibiu, Timișoara, Târgu-Mureș, Craiova etc. De asemenea, sub egida şi cu sprijinul material al Academiei Române se tipăresc: ,,Revista de etnografie şi folclor", cu şase apariţii anuale, *Memoriile Comisiei de Folclor,* cu cele două serii ale sale, de ,,studii" şi ,,monografii", anuarele institutelor de la Bucureşti, Cluj-Napoca, Sibiu, Iaşi, Craiova şi Timişoara.

Se află într-o fază avansată de redactare *Atlasul etnografic al României,* lucrare fundamentală, de proporţii monumentale, pe care sperăm s-o vedem cât mai curând tipărită. În sfârşit, privim cu înţelegere şi interes recentele proiecte de program de cercetare iniţiate de Comisia de Etnologie şi Folclor a Academiei Române ce-şi propun elaborarea unui vast **corpus** de *Documente etnofolclorice româneşti* şi a unei atât de necesare *Enciclopedii a culturii tradiţionale româneşti.*

Cu aceste deschideri şi proiecte, cu rememorarea a tot ceea ce s-a făcut bun până acum, aşa înţelege Academia Română să-şi aniverseze cei 130 de ani de la înfiinţare.

DISCURS DE PRIMIRE LA ACADEMIA ROMÂNĂ

MUNTENIA: ȚARA OAMENILOR DE LA MUNTE

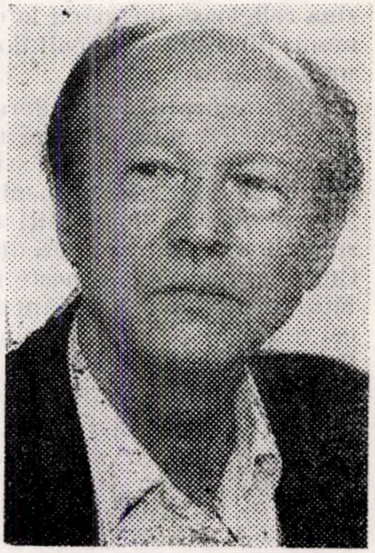
Ședința solemnă de la 4 august 1994

PAUL H. STAHL

membru de onoare al Academiei Române

Permiteți-mi să încep prin a mulțumi celor ce mi-au făcut cinstea de a mă alege în această Academie; recunoașterea obținută pe plan internațional, dacă e lipsită de aceea a oamenilor de știință din țara în care te-ai născut, ai studiat, a cărei tradiție științifică o reprezinți, nu-mi pare a fi completă. Bucuria este cu atât mai mare cu cât văd în jurul meu chipuri de care mă leagă o lungă prietenie și prețuire, chipurile celor alături de care m-am format, alături de care am lucrat.

Din multiplele probleme ce puteau fi prezentate aici, am ales-o pe aceea care se leagă de începuturile vieții statale românești. Alegerea nu e întâmplătoare, întrucât scopul ei este de a pune în evidență în același timp una din ideile de bază ale școlii românești de sociologie din care fac parte, anume strânsa legătură dintre ansamblul științelor sociale.



Prof. Paul H. Stahl, membru de onoare al Academiei Române, în vizită la redacția „Revistei de etnografie și folclor" Foto: Em. Pârvu

Ce înseamnă Muntenia? Răspunsurile date [1] sunt aproape toate bazate exclusiv pe materiale românești. Literatura comparată, lingvistica, istoria artei, spre pildă, au înțeles de multă vreme că rezolvarea problemelor puse de viața românească nu se poate face decât adăugând la datele terenului românesc pe cele culese în alte regiuni europene. Privirea comparativă lipsește încă prea adesea în studiile de istorie și de sociologie Ceea ce încerc acum în fața Dumneavoastră este să aduc în discuție argumente culese din alte regiuni europene, cu gândul că ele vor ajuta la lămurirea vieții românești, în cazul de față al Munteniei. Timpul de care dispun nu-mi permite să dezvolt ideile, ci doar să propun unele explicații, unele ipoteze.

---

[1] Ion Conea descrie principalele propuneri privind originea numelui Munteniei într-un studiu magistral: *Interprétations géographiques dans l'histoire du peuple roumain. Une question encore indécise; l'origine du nom roumain de la Valachie, 'Muntenia'*, publicat în *Recueil d'études géographiques concernant le territoire de la République Populaire Roumaine;* publiées à l'occasion du XIX^{e} Congrès international de géographie. Stockholm, 1960. Bucarest, 1960, Editura Academiei.

R.E.F., tom 41, nr. 1–2, p. 11–19, București, 1996

★

Cu exact 40 de ani în urmă mi-am dat seama prima oară că mă aflu în fața unei probleme pasionante, la care răspunsul nu se poate obține doar din paginile cărților. Împreună cu prietenul meu de o viață întreagă, Paul Petrescu, eram interesați să cunoaștem cum se desfășoară sărbătoarea hramului Sfântului Ioan cel Nou de la Suceava; ambii știam de la profesorii noștri Dimitrie Gusti și Henri H. Stahl că sociologia nu se face stând la birou, ci mergând pe teren. Ajunși la Suceava cu câteva zile mai devreme, ne așteptam să vedem sumedenie de bucovineni și tot atâția moldoveni veniți din câmpie. Participanții au început să sosească de cu seară, ziua religioasă începând la creștini (ca de altfel și la israeliți sau la musulmani) din ajun. Oamenii dormeau prin căruțe, prin curtea mitropoliei, pe unde apucau.

Dimineața surprinderea ne-a fost mare. Portul țărănesc era în trecut strict reglementat, fiecare regiune având portul ei, respectat mai ales în zi de sărbătoare și poți astfel ști de unde vine cel ce poartă anume veștminte. Or, dacă bucovinenii erau majoritari, ceva mai mult de jumătate, lipseau moldovenii veniți din câmpie, puțini, pierduți în mulțime; în schimb se remarca prezența masivă a năsăudenilor și maramureșenilor. Cum de veniseră de peste munte? Ce legături temeinice îi aduceau aici, făcându-i să venereze sfântul legat de istoria Moldovei? De ce nu veniseră cei din câmpie, mai numeroși? După mintea noastră de atunci, lor le-ar fi fost mai lesne să vină.

Această legătură a oamenilor de pe cele două versante reamintea de venirea peste munte a lui Dragoș, și apoi a lui Bogdan, voievozii întemeietori, care, trecând munții, se așezaseră la poalele lor, într-o poziție simetrică față de regiunea de unde plecaseră. Dacă vroiau să scape de tutela coroanei maghiare, de ce nu se duseseră mai departe, în câmpie? Și de ce voievozii de la începuturile Țării Românești făcuseră la fel, și ,,descălecaseră'' la poalele munților? De ce mai târziu chiar și coloniștii de origine germanică din sudul Transilvaniei încercaseră și ei să se instaleze și la sudul Carpaților, Câmpulungul muntenesc păstrând urmele acestei încercări? De ce principalele târguri vechi ale Moldovei (Suceava, Baia, Rădăuții, Târgu-Neamțului) erau situate la poalele munților, și ele păstrând amintirea instalării unor coloni de origine germanică veniți de peste munte? De ce în Țara Românească Câmpulungul și Argeșul erau tot pe lângă munte? De ce în ambele voievodate capitalele se vor muta spre câmpie mult mai târziu?

Alte întrebări se adaugă, legate de cele ce vedeam pe teren; cum se face că oierii transilvăneni n-au ținut niciodată seama de frontierele situate de-a lungul Carpaților? De ce ungurenii mărgineni se așezaseră pe versantul de sud al Carpaților Meridionali, în aceeași poziție față de munți pe care o aveau de cealaltă parte, spre nord, simțindu-se și dincolo și dincoace la ei acasă? De ce meșterii de care gorjeni construiesc case în Țara Oltului? De ce planurile cele mai arhaice de case din Gorj nu seamănă cu cele ale Vâlcei și Mehedinților și le regăsim întocmai printre planurile arhaice de case din Hunedoara?

*

O serie întreagă de date te fac să crezi că muntele este o barieră de netrecut, o frontieră. Carpaţii despărţeau voievodatele din sudul şi estul Carpaţilor de regatul maghiar, mai apoi de imperiul austriac. Dacă privim spre apusul Europei, în Italia, de pildă, vedem că punctul cel mai înalt, Brenerul, este loc de graniţă; până la Brener trenul urcă şi eşti în Italia; după Brener, cobori şi eşti în Austria. Încă mai spre apus, urci din Franţa Alpii spre Italia; punctul cel mai înalt este frontieră; apoi, coborând, eşti în Italia. La fel în Pirinei; venind dinspre Franţa, urci munţii şi eşti în Franţa, cobori, te afli în Spania.

Situaţia apare însă diferită dacă observăm ce se petrece în decursul istoriei. Pirineii devin o frontieră separând Franţa de Spania în secolul al 16-lea; mai devreme, o serie de mici formaţiuni statale, Navara în primul rând, erau aşezate pe munte şi ocupau ambele versante ale Pirineilor. Muntele nu era frontieră, ci dimpotrivă, centrul însuşi al statului. La fel se întâmplă în Alpii franco-italieni; Dauphine-ul, Savoia (mai târziu Piemontul) erau aşezate călare pe munte. Interesant pentru Savoia este şi faptul că statornic, până târziu, statul se oprea în câmpie, de parcă acolo ar fi început o altă lume. Mai spre răsărit încă, în Alpii despărţind Austria de Italia, a fiinţat timp de secole, pe ambele versante ale muntelui, Tirolul, care în sud îngloba oraşul Trento. Aşa cum în Alpii despărţind Italia de Franţa trăia o populaţie de limbă franceză pe ambele versante ale muntelui, tot aşa în jurul oraşului Trento vieţuieşte o populaţie numeroasă de expresie germană, care de altfel creează problemele politice pe care le cunoaştem din presă.

a) Avem deci pe de o parte muntele-frontieră, care desparte state importante, relativ moderne; statul centralizat cu capitala la Paris, de statul centralizat spaniol cu capitala la Madrid; la fel în celelalte cazuri citate, franco-italiene sau italo-austriece, unde capitale depărtate au frontiera statului lor pe culmile munţilor.

b) Avem apoi state mai mici, cu caracter arhaic, astăzi dispărute, care erau aşezate călare pe munte şi administrau regiuni situate pe ambele versante.

*

Numele Munteniei sugerează două lucruri: pentru necunoscător, doar o regiune de munte; pentru cunoscător, o societate locuind într-o regiune de munte, având o organizaţie economică bazată esenţialmente pe munte. Vor fi existând aiurea în Europa regiuni de munte purtând nume ce sugerează aceeaşi situaţie?

În Scoţia, în partea de nord a insulei britanice, se află regiunea numită Highlands (ţinuturile înalte); şi aci numele pare a indica o realitate geografică, dar cunoscătorul ştie că aci vieţuiau clanurile scoţiene, a căror prezenţă activă e semnalată până în secolul al 18-lea[2].

În Pirinei exista o formaţiune socială ştiută sub numele de „Cele 7 văi ale Labeda-ului"; numele uzual dat de locanici este însă *la montagne*

---

[2] Dintr-o bogată literatură aleg două titluri care prezintă în general regiunea: William F. Skene, *The Highlanders of Scotland*. Londra, 1837, 2 vol.; Charles Rogers, *Social Life in Scotland from Early to Recent Times*. Londra, 1971, 2 vol.

(muntele)[3]. Pentru observatorul neavertizat numele indică o regiune de munte; pentru localnici el desemnează o formație socială arhaică așezată pe munte.

Mai aproape de România, în Peninsula Balcanică, avem Crnagora = muntele negru, Montenegro-ul slav. Este vorba în fapt de o regiune tribală până în secolul trecut[4], situată pe munte, formând o asociație de triburi devenită un mic stat în secolul al 19-lea. Mai la sud se află regiunea muntoasă a nordului Albaniei, și ea locuită de triburi ce viețuiau încă în secolul al 20-lea[5]; muntele era numit *mali*, iar regiunea Malesije, nume care după franciscanul și juristul Valentini[6] este echivalentul numelui Muntenia. Încă mai la sud, în nordul Greciei, aflăm regiunea Zagorochoria (satele muntelui), care păstrase o formă de autonomie administrativă locală în cadrul Imperiului Otoman[7]. Am străbătut-o înregistrând sus pe munți o serie de așezări temeinice, din piatră, construite și locuite de oameni înstăriți și activi.

Ce fel de formațiuni suprasătești sau supratribale au funcționat în aceste regiuni de munte europene, formațiuni a căror listă se poate înmulți? Materialul pe care l-am adunat este de o bogăție surprinzătoare; prezint succint câteva cazuri.

Pirineii sunt astăzi bine cunoscuți; peste tot au funcționat confederații sătești de vale, unele din ele supraviețuind până astăzi. Spre pildă, în Spania, valea cea mai arhaic organizată este Val di Roncal[8]; fiecare sat are terenuri agricole și părți de munte devălmașe; împreună, toate satele posedă în comun munții situați în partea cea mai înaltă a văii. Țărani liberi, ei se administrează singuri : o *junta general* (adunare generală) reunește reprezentanții aleși ai satelor. Regăsim aceleași forme de organizare pe versantul francez, dar prezint numai cazul celor „7 văi ale Labeda-ului”. Istoricul Jean Bourdette[9] publică documentele cele mai interesante asupra acestei confederații de văi; fiecare vale are mai multe unități sociale numite „bic”, ce cuprind fiecare câteva sate. La toate nivelele — de sat, de bic, de vale, de confederație de văi — avem funcționari liber aleși de către locuitori; când sunt de discutat probleme comune, ei se reunesc în orășelul Argelès, situat spre partea inferioară a regiunii. Funcționarii lor (câte doi de sat) sunt numiți *cossous* (consuli), numire pe care am înregistrat-o în Pirinei și în Alpii italieni[10].

Organizarea similară de pe cele două versante este acompaniată de forme de viață similare; dreptul obișnuielnic, așa cum îl prezintă pentru acea regiune juristul Lagrèze [11], este mai peste tot aproape același, constatare confirmată de cercetările recente ale sociologilor și etnologilor [12].

---

[3] Jean Bourdette, *Annales des sept vallées du Labéda*. Argelès-en-Labéda, 1898, 3 vol.

[4] Se poate consulta cu folos lucrarea geografului Jovan Cvijic, *La Péninsule Balkanique*. Paris 1918. O descriere mai amănunțită a vieții sociale la Mary Edith Durham, *Some Tribal Origins, Laws and Customs*. Londra, 1928.

[5] Bibliografia poate fi găsită în lucrarea mea *Terra, società, miti nei Balcani*. Messina, 1993.

[6] Giuseppe Valentini, *Il diritto delle comunità nella tradizione giuridica albanese*. Firenze, 1956; p. 91 sq.

[7] Zakhytinos D. A., *La commune grecque. Les conditions historiques d'une décentralisation administrative*. L'Hellénisme contemporain, Athènes, 1948.

[8] Ramon Violant y Simorra, *El Pirineo español*. Madrid, 1936, p. 337 sq.

[9] *Op. cit.*

[10] Massimo Guidetti, Paul H. Stahl, *Un'Italia sconosciuta. Comunità di vilaggio e comunità familiari nell'Italia dell'800*. Milano, 1976.

Un alt istoric, Brutails, descrie un mic stat pirinean ce viețuiește încă, Andora, care depinde de autoritatea dublă spaniolă și franceză. Aci, în jurul unui orășel-capitală, se strâng locuitorii celor 6 văi andorane, respectând aceleași principii egalitare semnalate mai înainte.

Peste toate aceste structuri sociale bazate pe văi și confederații de văi, a căror origine se pierde în trecut, vin să se așeze mici state călare pe munte. Mai târziu, statele mari, centralizate, ale Franței și Spaniei, vor dori să împartă regiunea în două, dar necesitățile stringente ale vieții locale le împiedică. Oamenii de pe ambele versante trebuiau să se înțeleagă ca și în trecut, economia lor nu se putea desfășura fără de înțelegerea dintre văile spaniole și cele franceze. Cel care a înțeles cel mai bine aceste necesități locale, vitale, și le descrie cu precizie, este geograful Henri Cavaillès, care arată cum viața comună a trecutului a continuat și după apariția frontierei de stat. Pirineii nu sunt munți sumbri, inaccesibili și inospitalieri, ci, dimpotrivă, oferă numeroase locuri favorabile viețuirii. Citez pe Cavaillès : ,,Între regatul francez și cel spaniol a existat timp de trei secole sub vechiul regim (deci înainte de secolul al 18-lea) o federație pirineană. Un fel de stat ciudat, fără capitală, nici guvern, nici armată, dar care avea frontiere, un drept public, o politică, aliați și dușmani. El se baza pe un ansamblu de înțelegeri permanente făcute de văile franceze și cele spaniole adevărate tratate de alianță și de pace" [13]. Adaug și faptul că cea mai veche populație a Europei, bascii, nu trăiesc de o parte sau de alta a Pirineilor, ci de ambele. Mai puțini în Franța, ei avansau în trecut departe în câmpie.

Cât de mult amintesc aceste situații de cele din ținuturile locuite de români, unde frontierele statelor sau ale imperiilor n-au putut împiedica în nici un fel oamenii ce trăiau la munte să-și continue o viață comună, să se întâlnească, să lucreze în comun, să se urce pe aceiași munți, sărbătorind aceleași nedei ce vin din trecutul depărtat !

Un istoric italian, Roberto Celli, publică o prețioasă monografie a unei formații prestatale situate în Alpi, în nordul Italiei [15]. Trei văi alpine, fiecare cu satele și posesiunile ei devălmașe, se asociază cu orășelul Bormio, situat mai la vale. Împreună dau naștere la o structură socială bazată pe adunările celor pe care documentele românești îi numesc ,,oameni buni și bătrâni" [16], formulă identică cu cea italiană *buoni uomini anziani* [17].

---

[11] G. B. de Lagrèze, *Histoire du droit dans les Pyrénées*. Paris, 1867.

[12] Spre pildă în volumul colectiv : *Los Pirineos*. Estudios de antropologia social e historia. Madrid, 1986.

[13] J. A. Brutails, *La coutume d'Andorre*. Paris, 1904. De asemenea studiul geografului Salvador Llobet, *El medio y la vida en Andorra*. Estudio geografico. Barcelona, 1947.

[14] Henri Cavaillès, *Une fédération pyrénéenne sous l'ancien regime. Les traités de lies et de passeries* în, ,,Revue Historique", CV, primul fascicol, Paris, 1910, p. 1. Cu folos se poate consulta altă lucrare a lui : *La vie pastorale et agricole dans les Pyrénées des Gaves, de l'Adour et des Nestes*. Etude de géographie humaine. Paris, 1931.

[15] *Longevità di una democrazia comunale. Le istituzioni di Bormio dalle origini del comune al dominio napoleonico*. Udine, 1984.

[16] Paul H. Stahl, *La fonction de vieillard. Quelques exemples de l'Europe Orientale*. Estudos em homagem a Ernesto Veiga de Oliveira. Lisabona, 1989.

[17] Camillo Giardina, I boni homines in Italia, în ,,Rivista di storia del diritto italiano", 1–2, 1932.

Această mică confederaţie traversează secolele, are diverşi stăpâni, dar îşi continuă viaţa bazată pe cutumă, chiar dacă de la un moment dat aceasta este scrisă.

Sociologul şi economistul belgian Emile de Laveleye [18] descrie variatele forme de comunităţi europene şi extraeuropene ; prezentând *allmend*-urile elveţiene descrie, printre altele, comunitatea din cantonul Uri, cea mai arhaică ; formele de proprietate locale, drepturile oamenilor amintesc adesea pe cele ale Vrancei secolului al 18-lea [19].

În Montenegro şi nordul Albaniei au supravieţuit forme de viaţă tribală dispărute de mult din regiunile româneşti ; interesante, prezentarea lor ar trebui însoţită de alte elemente decât cele reunite aici şi o vom lăsa deoparte [20].

Dacă pentru Apusul european documentele scrise urcă mult în timp şi uşurează munca cercetătorului, situaţia este diversă în Răsărit şi în cazul particular al României. Cunoaşterea formelor arhaice prestatale de aici poate fi făcută prin metode diverse. Dar mai înainte trebuie răspuns la o întrebare esenţială : oare munţii României puteau sau nu adăposti forme de viaţă bogate? Puteau ei oferi condiţiile unui început de viaţă de stat? Geograful Ion Conea [21] a publicat numeroase lucrări, dintre care unele constituie adevărate contribuţii la istoria românească. Ocupându-se de numele Munteniei, el citează mai întâi ipotezele formulate de istorici şi adaugă : „din păcate, istoricii care s-au ocupat de această problemă nu au observat şi aspectul geografic" (p. 146). Ca exemplu ia o frază din Xenopol, care afirmă : „Carpaţii sunt un zid greu de trecut, şi în afara a două defileuri transcarpatice utilizate de către cei veniţi să fundeze cele două state româneşti, Carpaţii sunt peste tot o vastă concentrare de prăpăstii şi precipicii ce puteau fi parcurse doar de picioarele agile şi neobosite ale vânătorilor de munte" (p. 146). Şi Conea continuă : „Este exact contrariul care trebuie spus despre Carpaţi". Articolul, apărut în 1960, n-a fost probabil citit de către toată lumea, întrucât afirmaţii de acelaşi gen pot fi încă citite sau auzite. Conea precizează : Carpaţii româneşti sunt munţi de altitudine mijlocie ; Carpaţii Meridionali nu resping prezenţa umană ci, dimpotrivă, o atrag, o reţin ; ei nu au culmi stâncoase şi poartă în părţile lor înalte o adevărată ţară, afirmaţie pe care de altfel o făcuse şi Vâlsan. Carpaţii sunt munţii cei mai bogaţi în depresiuni din întreaga Europă, depresiuni subcarpatice, adevărate mici câmpii intercalate între munţi, între coline.

Am suit împreună cu Paul Petrescu munţii, pornind dinspre Câmpulungul Moldovenesc şi îndreptându-ne spre Maramureş ; am făcut apoi drumul pornind din zona Dornelor ; peste tot aşezări risipite, conace, stâne. Am pornit-o şi dinspre Maramureş, de la Poienile de sub Munte spre Moldova, întâlnind aceleaşi peisagii umanizate, văi locuite. În sud, în Carpaţii Meridionali, când treci dinspre Dragoslave spre Bran, prezenţa omului se face simţită la fiece pas ; chiar acolo unde odinioară trecea frontiera Imperiului austriac am găsit în anii cincizeci instalate gospodării cu ocol întărit; pornind dinspre Bran la Moeciu, până sus, sunt așezări omenești, azi mai adunate, odinioară risipite. Am mers din Bran, tot peste munte, spre Zărnești; aceleași așezări risipite, gospodării de oieri, petece de agricultură. Îl ascultam pe Ion Conea în 1956 la Sibiu, povestind cum parcursese așezările din regiunea Orăștiei, suite și ele pe munte, atât de apropiate de urmele construcțiilor dacice. Am mers împreună cu Valeriu Butură prin locurile lui de baștină, Apusenii; peste tot conace, stâne, așezări de vară, culturi agricole ce suiau sus pe munte [22].

---

[18] Emile de Laveleye, *De la propriété et de ses formes primitives*. Paris, 1901.

[19] Henri H. Stahl, *Nerej. Un village d'une région archaïque*. Bucureşti, 1939, 3 vol.

[20] Paul H. Stahl, *Terra, società* . . .

[21] *Op. cit.*

Câte mici Muntenii vor fi ființat altădată? În Pind, și aromânii trebuie să fi avut munteniile lor; în excelenta lucrare a lui George Murnu (apărută nu de mult sub îngrijirea lui Șerban Tanașoca) se face o descriere admirabilă a așezărilor aromânești medievale [23]. Împreună cu un grup de studenți am urcat călare pe catâri spre satul aromânesc Sirako, urmând drumul prăpăstios parcurs în prima jumătate a secolului trecut și de călătorul englez William M. Leake [24]; la un moment dat drumul se deschide, în fața ochilor noștri ivindu-se o câmpie lungă de mai bine de doi kilometri. Surpriza cea mare a fost însă că pe tot întinsul ei erau construite terase agricole, abandonate astăzi, dar care serviseră până la începutul secolului. Iar „satul" era o așezare temeinică, bogată, cu construcții solide din piatră fasonată, cu trei biserici, mult mai bogat decât satele grecești din vale. Alături, satul Câlarlâi (Kalarites pentru greci) era la fel construit și avea o biserică frumoasă, ridicată în zilele în care în Țara Românească domnea Mihai Viteazul. Imaginea închipuită a unor păstori cutreierând cu oile munții și dormind în corturi nu avea nimic de-a face cu ceea ce vedeam.

Din vechile formațiuni românești au fost definite câteva prin trei metode. Mai întâi unica „republică" țărănească (așa cum o numea Cantemir) care supraviețuise era Vrancea; ea a fost cunoscută utilizând în mod egal documentele scrise și cercetarea sociologică de teren [25]. Cunoașterea Vrancei apare ca prețioasă și datorită faptului că ne ajută să considerăm locul formelor sociale românești situate între cele tribale legate de antichitate și cele occidentale mai evoluate.

A doua metodă este cea folosită de Radu Popa; documentele scrise și resturile arheologice l-au ajutat să dovedească existența unor confederații de văi sătești și un început de confederație de văi, atât pentru Țara Hațegului, cât și pentru Maramureș [26].

În sfârșit, a treia metodă este cea care folosește hărțile cu trupurile de moșie sătești. Henri H. Stahl o numea „arheologie socială"; viața trecutului lasă pe teren amprentele ei, care supravieţuiesc şi după dispariţia vieţii care le-a dat naştere. În exemplul pe care îl prezintă într-una din lucrările lui, acela al Ţării Oltului [27], ne aflăm în faţa unei organizări care nu putea ieşi dintr-o întâmplare, ci numai rezultată dintr-o organizaţie politică înglobând ansamblul satelor din Ţara Oltului. Într-adevăr, analiza trupurilor de moşie de acolo pune în evidenţă respectarea unei exploatări logice a teritoriului întregii Ţări, înglobând în mod egal câmpia şi muntele. Desigur că o cercetare atentă va da la lumină şi alte asemenea ansambluri ce se pot explica doar prin prezenţa unor structuri politice ce le-au dat naştere. Faptul că teritoriile săteşti sunt esenţialmente aceleaşi în decursul întregii istorii româneşti şi că ele sunt considerate de la primele documente scrise ca fiind vechi atestă prezenţa unor formaţiuni sociale precedând apariţia voievodatelor.

---

[22] Vezi spre pildă articolul lui, *Sisteme de cultură în Munții Apuseni*, în „Apulum", VIII, Alba-Iulia, 1971.

[23] George Murnu, *Studii istorice privitoare la trecutul Românilor de peste Dunăre*. București, 1984 (sub îngrijirea lui Șerban Tanașoca).

[24] *Travels in Northern Greece*. Londra, 1835, vol. 1, p. 274 sq. El citează și culturile de grâu din apropiere de Kalarytes, pe care îl numește „oraș"; în afară de vița de vie se cultivau legume.

[25] În afara lucrării citate a lui Henri H. Stahl trebuie amintită monografia în trei volume intitulată *Contribuții la studiul satelor devălmașe românești*. În primul volum (București, 1958) este prezentată Vrancea (capitolul *Complexul teritorial al confederației vrâncene*).

[26] Pe lângă cele două monografii consacrate de el, una Țării Hațegului, cealaltă Maramureșului, Radu Popa a publicat un articol special rezervat confederațiilor de văi din aceste două regiuni, *Formations social-territoriales aux débuts des Etats roumains*, în *Etudes roumaines et aroumaines*, I, Paris — București, 1990 (sub redacția lui P.H. Stahl).

Muntenia românească face parte deci dintr-o serie de formaţiuni sociale europene analoage, apărute în condiţii analoage. Muntenia, ca formaţiune politic-teritorială, nu se compune la început din posesiuni aflate la sud şi la nord de Carpaţi, despărţite de munţi sălbatici [28]. Dimpotrivă, ca şi aiurea, Muntenia din Carpaţii Meridionali avea drept centru viu, esenţial, partea muntoasă. Muntele nu desparte, ci adună; el oferă condiţii de viaţă pastorală, dar şi agricolă, facilitează naşterea unor formaţiuni politice. Muntele este loc de adunare religioasă, culmile sunt sacre, aşa cum erau desigur şi în antichitate [29].

Un ansamblu de mai mici formaţiuni sociale bazate pe confederaţii săteşti de vale sau de „ţară" vor fi funcţionat şi aici, stând la originea voievodatelor. Vor fi fost oare satele deja ierarhizate? cu cneji pe viaţă, ereditari? Vor fi fost ele egalitare, cu funcţionari care, asemenea celor din Occident, erau aleşi, devenind cu timpul ereditari? Ţara Vrancei (cel puţin în ultimele secole) era egalitară [30].

★

Închei cu un gând legat de aspectul teoretic semnalat la început, şi pe care paginile precedente îl pun în lumină. Am citat nume de autori străini, aleşi dinadins astfel încât să reiasă varietatea formaţiei lor ştiinţifice. Într-adevăr, autorii lucrărilor despre comunităţile trecutului aparţin diverselor ştiinţe — istorici, sociologi, jurişti, economişti, geografi, alte discipline pot fi de asemenea citate. O problemă ca aceea a Munteniei nu poate fi rezolvată prin simpla consultare a informaţiilor obţinute de o unică disciplină socială ci de ansamblul lor. Acest caracter interdisciplinar şi de ansamblu al ştiinţelor sociale (care desigur nu contestă în nici un fel prezenţa necesară a disciplinelor specializate) îşi găseşte formularea sistematică în lucrările lui Dimitrie Gusti, ca și, mai apoi, în cele ale lui Henri H. Stahl. Primele articole scrise aci și care folosesc egal informaţiile documentelor și cele culese pe teren sunt din anii douăzeci și privesc Vrancea [31].

---

[27] *Contribuţii la studiul satelor devălmaşe ...*, vol. I, capitolul *Organizaţiile confederale de ocol*. De asemenea, de acelaşi autor, *Studii de sociologie istorică*, Bucureşti, 1972, capitolul IV.

[28] Privind locuirea muntelui, trebuie citate şi alte lucrări ale lui Ion Conea, în primul rând articolul *Aşezări de înălţime în Carpaţii Meridionali. Aşezările din plaiul Bumbeştilor*, semnat împreună cu D. Bugă (*Studii şi cercetări de geologie, geofizică şi geografie ;* Seria geografie, tomul XVI, nr. 1, 1969).

[29] Lucrul este adevărat pentru ansamblul populaţiilor europene, ca de altfel şi pentru alte continente. În România nedeile de pe munte erau numeroase ; cea mai la nord, nesemnalată în literatura de specialitate, avea loc aproape de graniţa cu Uniunea Sovietică, în Bucovina, de Sfântul Ilie ; am vizitat-o în anii cincizeci. Se adunau acolo români veniţi din diferite sate, ca şi huţulii instalaţi relativ recent la nord de Câmpulung, de către autorităţile austriece.

[30] Se poate consulta cu folos lucrarea lui Henri H. Stahl, *Controverse de istorie socială românească*, Bucureşti, 1969 (capitolul *Organizarea pe baze cneziale a celor mai vechi state*). De asemenea, lucrarea mai recentă a lui Ioan Aurel Pop, *Instituţii medievale româneşti. Adunările cneziale şi nobiliare (boiereşti) în secolele XIV—XVI*. Cluj-Napoca, 1991.

În anii șaptezeci asistam la Paris, în cea mai mare universitate de științe sociale a Franţei (Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales), la eforturile rodnice ale președintelui școlii, Jacques Le Goff, de a dezvolta colaborarea antropologiei istorice cu cercetarea prezentului, deci jumătate de secol după începuturile acestor preocupări în România.

Am citat nume de savanți români ; toţi au lucrat la răscrucea dintre mai multe discipline, și-au luat informaţiile din mai multe științe sociale [32]. În 1943, Dimitrie Gusti prezenta în această aulă o comunicare despre unităţile sociale, publicată în același an ; cu acea ocazie el avea din nou să insiste asupra caracterului de ansamblu al ştiinţelor sociale, dând un nume acestei preocupări consacrate ,,omului social" — ,,antropologie socială" [33]. Numele aparţine tradiţiilor românești, de care mă simt legat și pe care le revendic.

---

[31] Henri H. Stahl, *Documente vrâncene : cărți domnești, hotărnicii, răvașe și izvoade* (cu o prefață de N. Iorga și în colaborare cu C. D. Constantinescu-Mircești), București, 1929. De asemenea, *Contribuții la problema răzășiei satului Nerej ; dreptul obișnuielnic vrâncean*, în ,,Arhiva pentru știința și reforma socială", vol. VIII/nr. 4 și IX/nr. 1—3, București, 1929 și 1930.

[32] Spre pildă, Ion Conea a colaborat intens cu Școala sociologică de la București, publicând monografia în două volume a satului Clopotiva ; Radu Popa a utilizat sistematic lucrările sociologilor și etnologilor ; H. H. Stahl a folosit lucrările juriștilor sau ale istoricilor, în paralel cu cele ale sociologilor ; Valeriu Butură a colaborat intens, ani de-a rândul, cu Școala sociologică de la București, și după interzicerea sociologiei cu cei ce continuau cercetările în domeniul social, mai ales sub numele de etnologi. Evoluția lui Nicolae Iorga și Dimitrie Gusti, a primului spre sociologie, a celui de al doilea spre istorie, evidentă în decursul carierei lor, este prezentată în articolele lui Henri H. Stahl intitulate *Nicolae Iorga și Școala de sociologie românească*, publicate în revista ,,Vatra" din 1990 (întrerupte în cursul acelui an, ele vor apărea în formă completă, aflându-se sub tipar). Numele celor care, pornind de la o știință socială particulară, și-au lărgit orizontul utilizând sistematic publicațiile celorlalte discipline sociale pot fi înmulțite.

[33] *Legile unităților sociale*. Comunicare făcută în ședința publică de la 14 mai 1943, în ,Analele Academiei Române. Memoriile secțiunii istorice" Seria III-a, tomul XXV, nr. 23, Bucucești, 1943 : ,, . . . orice realitate socială concretă este istoric, și orice istoric este realitatea socială roncretă, sub forma unui proces de devenire. . . . . Sociologia, Istoria, Etica și Politica sunt feluri deosebite de a sesiza aceeași realitate socială concretă . . ." (p. 17/949) ; ,, . . . schița noastră de antropologie socială . . ." (p. 16/948).

«REVISTA DE ETNOGRAFIE ŞI FOLCLOR» —40 DE ANI DE APARIŢIE NEÎNTRERUPTĂ

,,REVISTA DE ETNOGRAFIE ŞI FOLCLOR'', periodic de specialitate al Academiei Române

Al. I. AMZULESCU

,,Povestea'' unor reviste de folclor [1] sau a vreunor periodice care au acordat, mai mult sau mai puţin constant, ori numai din treacăt şi colateral, atenţia cuvenită folclorului [2]; ,,poveşti'' de-a fir în păr [3] ori numai relatări episodice mai mult sau mai puţin duioase şi sfătoase [4], dar totdeauna pline de aprigă şi revelatoare... *istorie a culturii* (şi îndeosebi de implicaţii concrete în evoluţia ,,disciplinei'' noastre folcloristice), s-au *spus* şi s-au scris desigur pe parcursul anilor, măcar o seamă : uneori destul de dezvoltate şi amănunţite [5]; alteori sobre şi docte [6], ba chiar depline disertaţii doctorale [7]! Alcătuite câteodată dinlăuntru — şi deci înseilate mai mult sub un unghi memorialistic şi sentimental; preţioase mărturii şi confesiuni, evocate din calde voci cu inflexiuni de *insider* bătrânesc, constituind *totdeauna* utile şi incontestabile premise ,,documentare'' pentru marea şi deplina Istorie a folcloristicii noastre ... ; alteori temeinice ,,analize'' şi ,,sinteze'', obiective şi concrete, devenind de-a dreptul adevărate

---

[1] Cf. A. Gorovei, ,,*Şezătoarea*'', *povestea unei reviste de folklor*, în ,,Anuarul Arhivei de folklor'' 1(1932), p. 1.

[2] Cf. Gh. Vrabie, *Folclorul la ,,Tribuna'' din Sibiu*, în ,,Studii şi cercetări de istorie literară şi folclor'' 6 (1957), nr. 1—2, p. 225 ; dar şi D. Pop, *Folclorul literar al ,,Tribunei''*, în volumul colectiv *Studii de istoria literaturii şi folclor*, Bucureşti, Editura Academiei, 1964, p. 107.

[3] Cf. I. Breazu, *Folklorul revistelor ,,Familia'' şi ,,Şezătoarea''*, Sibiu, 1945 ; dar şi, anterior : A. Gorovei, *Indice analitic şi alfabetic al celor 25 de volume din revista de folklor ,,Şezătoarea''*, Fălticeni, 1931.

[4] Cf. Gh. N Dumitrescu-Bistriţa, *Amintiri despre începuturile ,,Izvoraşului''*, în *Cântecul popular românesc.* Studii de folclor, Craiova, Centrul de Îndrumare a Creaţiei Populare şi a Mişcării Artistice de Masă, 1975, III, p. 73 ; şi Fl. Firan, *Tezaurul de la Bistriţa. Consideraţii la revista ,,Izvoraşul''*, *ibidem*, p. 87.

[5] D. Pop, *Început de activitate folcloristică în nordul Transilvaniei : ziarul ,,Gutinul'' de la Baia Mare*, în ,,Revista de etnografie şi folclor'', 3(1958), nr. 3, p. 101 ; O. Papadima, *Aspecte folclorice din ,,Foaia poporului''*, în ,,Studii şi cercetări de istorie literară şi folclor'', 10 (1961), nr. 4, p. 661 ; A. Dobre, *Preocupări pentru folclor la ,,Ţeranul Român''*, în REF 15(1970), nr. 1, p. 41 ; N. Constantinescu, *Aspecte ale culturii populare în publicaţii îndrumate de P.C.R. (1921—1944)*, *ibidem*, 16(1971), nr. 3, p. 183 ; D.V. Marin, *Consideraţii preliminare privind promovarea cântecului popular la revista ,,Ion Creangă''*, în *Cântecul popular* (cf. infra, nota 4) ..., p. 149 ; vezi şi I. Moise, *Preocupări pentru valorificarea culturii populare în revista ,,Luceafărul'' (1902—1914)*, în REF, 35 (1990), nr. 5—6, p. 366 ; şi contribuţiile semnate de Al. Andrei [despre ,,Izvoraşul''], M. Robea, N. Constantinescu [despre REF], *ibidem*, p. 374—380 ; P. Florea, ,,*Zalmoxis'' — o revistă a interdisciplinarităţii în cercetarea folclorului*, *ibidem*, 38 (1994), nr. 4, p. 391.

[6] Cf. R. Niculescu, *Un moment important al activităţii folcloristice în Transilvania : revista ,,Comoara satelor'' de la Blaj*, în REF, 12 (1967) nr. 2, p. 101.

[7] Cf. P. Ursache, ,,*Şezătoarea'' în contextul folcloristicii*, Bucureşti, Editura Minerva 1972.

R.E.F., tom 41, nr. 1—2, p. 21—38, Bucureşti, 1996

capitole bine întocmite şi rotunjite, gata de a fi incluse ca atare într-o viitoare enciclopedie a folcloristicii româneşti...

Neuitate rămân, adânc gravate în amintirea noastră, spre pildă, repetatele rostiri şi depănări de limpezi aduceri-aminte ale unui vrednic fondator, însetat culegător şi modest condeier, neobosit editor — dar şi tipograf —, distribuitor-expeditor şi de multe ori în bună parte ... autor al unor numere din pitorescul şi romanticul „Izvoraş" ... ; mai cu seamă din ultimii ani ai nepregetatei, mereu viei şi activei sale prezenţe — până şi nonagenare ! —la atâtea simpozioane, conferinţe şi „mese rotunde" (mai ales oltene), unde vajnicul preot şi dascăl rural din Bistriţa Mehedinţului, *Gh. N. Dumitrescu* — ajuns la vârsta matusalemică a celor mai lucide şi uimitoare bătrâneţi [8] —, nu pierdea nicicând prilejul potrivit de a *re*-lua, nostalgic şi sentimental, predicând pilduitor *povestea* modestului său „Izvoraş" (1919—1940 !) în faţa atâtor conclavuri ocazionale din mulţii (prea mulţii şi îndelungaţii) ani ai ... Socialismului biruitor pe pământul Patriei noastre (!), când laolaltă uncheşi şi tineri folclorişti scriam şi împlineam sârguincioşi *cu toţii* (cu mai multă sau mai puţină convingere triumfală !), iarăşi şi iarăşi, atâtea glorioase pagini din ... Cocoşul Roşu al Măreţei noastre Cântări a României ! ... *O, tempora* !

Uşor de zis şi de recapitulat astăzi, rizibil, crâncenul nostru trecut de aproape o jumătate de veac ... Un lucru e sigur : *gloria* şi incontestabilele realizări ale folcloristicii noastre dintru începuturi se bizuie *negreşit*, între altele, tocmai pe înverşunata osteneală ctitoricească a unor atare venerabili stâlpi ai înţelepciunii, ai vredniciei şi ai osârdiei româneşti, precum : *Iosif Vulcan, Artur Gorovei, Tudor Pamfile, Şt. Şt. Tuţescu, D. Furtună, Traian Gherman, P. Gh. Savin*... De câte ori unii ca aceştia, fără odihnă, siliţi de ardoarea focului lăuntric irezistibil, al întemeietorilor şi ziditorilor folcloristicii noastre, au gustat dureros paharul jertfei şi al obidei *uriaşelor* dificultăţi (mereu înglodaţi îndeosebi în atâtea incomensurabile griji şi copleşitoare încurcături materiale) faţă de puţinătatea satisfacţiei lucrului atât de greu reînnodat şi tot mai anevoie dus până la capăt [9] ...

Într-o bine venită paranteză iniţială, ca aceasta, totuşi plină de căutat pitoresc, dar şi de adâncă semnificaţie, să cităm spre pildă mai întâi numai acea înnourată mărturisire a lui Tr. Gherman, din „Comoara satelor", când el scrie laconic, dar cu nesfârşită îndurerare : „...A tipări o revistă de folclor, azi mai ales, e o adevărată jertfă" [10]. Era în anul 1927 (în preajma „marii crize" economice mondiale) ! Merită chiar a reproduce aici mai pe larg încă aceste rânduri onorabile, încărcate de demnitate şi gravitate ardeleană, chiar dacă pline de ciudă reţinută, din apelul (reînnoit) către cititori al profesorului blăjean : „Revista noastră apare după o mare întârziere provenită nu din vina noastră. Cu abonenţi puţini şi plătitori şi mai puţini, şi în schimb cu mari cheltuieli de tipar, nu e uşor lucru să ieşi la izbândă"[11]. (În continuare urmează fraza amarnică, atât de patetic-elegiacă, de mai sus ...) Întârzieri și întreruperi? Să nu uităm că însăși ... faimoasa, eroica, statornica, mult lăudata și „populara" ... „Șezătoarea" a lui A. Gorovei, de la Fălticeni, cu o durată de ... *38* de ani (*1892*—*1929*), *a trebuit*, a fost silită să-și întrerupă în câteva rânduri apariția din pricini asemănătoare, *re*-apărând cândva abia după *șase ani* de hiat (și deci de vremelnică adormire[12]), pentru a dispărea iarăși în vremea marii crize apocaliptice, mondiale, din preajma anului 1930!

---

[8] Cf. C. Catrina, *Gh. N. Dumitrescu-Bistriţa (15 IX 1885— 3 II 1992)*, în REF, 38(1993), nr. 5, p. 545—553. [Vezi şi S.G.S (troescu) şi Gh. C(iobanu), *Activitatea unui neobosit folclorist*, în RF, 2 (1957), nr. 3, p. 120—122.]

[9] Cf. repetatele, uneori destul de lungi, întreruperi ale revistei de la Fălticeni, apud P. Ursache, *op. cit.*, p. 255—315.

[10] Cf. „Comoara satelor", 2 (1924), nr. 2, p. 56.

Dar venind vorba de atare tribulațiuni (atât de firești chiar *și* cu subsidii etatizate, în zilele noastre!), nu ne putem opri de a evoca aci un foarte mărunt, dar profund semnificativ și tipic detaliu grăitor — mai ales pentru „stilul" de viață și de muncă al vremii —, din atât de savuroasele, coloratele „corespondențe" oltene cu cititorii (harnici colaboratori, buni și mai ales rău platnici!), din paginile finale (și uneori coperțile) atât de idilicului și firavului „Izvoraș" — adevărat bazar folcloric mehedințean al întregii perioade interbelice ... Trebuie repetat și deslușit spus pentru cei care poate încă nu știu, mai întâi că harnicul și întreprinzătorul, inepuizabilul „sufletist" antonpannesc, preotul și dascălul rural Gh. N. Dumitrescu și-a procurat — chivernisind gospodărește, ca un nou ... fin al Pepelii din anii veacului nostru, și el izvoditor de câte și mărunte, variate cărticele „populare" de tot soiul!, aducând cu mari sacrificii, tocmai de la Cernăuți!, o mândră tiparniță, instalată în ograda sa[13] — repetând negreșit, la nivelul său, dunărean, exemplul prestigios, urieșesc, al Marelui „apostol al neamului" care, în așezământul său din Vălenii-de-Munte, și-a agonisit, și el, propria tiparniță și editură — mereu falimentară! — a ... „Neamului românesc" ... În timp ce N. Iorga și-a avut însă în mica, dar strașnica sa întreprindere, propriii și devotații săi meșteri-zețari — de care cu atâta dragoste și recunoștință pomenește repetat în autobiografica *O viață de om așa cum a fost* ... —, modestul cărturar sătesc Gh. Dumitrescu-Bistrița, străduindu-se din răsputeri, cu atâta patriarhal sârg să „scoată" revista și cărțuliile sale, trudind și suflecându-și, țărănește, propriile mâneci, ajutat și secondat *numai* de devotata sa presviteră și dăscăliță — Olimpia ... —, strâns uniți ani de-a rândul au trebuit să ducă *întreaga* povară editorială, mistuitoare, a sprintenului și voiosului „Izvoraş": de la cultivarea și extinderea stăruitoarelor legături cu „corespondenţii" de pretutindeni, și de atâtea ori *renumiți* autori, până la „croirea" și fățuirea fiecărui număr (cu adaosul propriei contribuţii de fond); de la înseilarea primelor rânduri la izvodirea și scrijelarea, cu propria mână, de ... varii „motive naţionale" spre a împodobi şi a face cât mai ispititor ... veselul şi îmbietorul „Izvoraş", cu coperţi şi capiteluri înflorite, iar sfârşitul presărându-l cu porţi monumentale şi sfinte troiţe, precum şi cu viniete, stângaci copiate şi încondeiate după vechi pui şi râuri ori alte alesături de ii, de scoarţe şi marame ţărăneşti ...; iar de aci şi iarăşi până la munca istovitoare şi migăloasă de tipar şi corectură şi până la anevoioasele treburi trudnice ale distribuţiei şi expediţiei fiecărui nou număr și — desigur — până la labirintul întortocheatelor socoteli ale evidenței încâlcite și corespondenței de necontenite tocmeli cu platnicii și rău-platnicii cititori, întinați de fanariotism valah ... Inconfundabil, plin de arhaică mireasmă și de mustoasă relevanță rămâne stilul „epistolar", fără ocolișuri, călcând de-a dreptul prin șleauri și hârtoape, al acestei corespondențe utilitare pentru vecie și fără perdea, tipărită în ultimele pagini sau pe coperta finală a „Izvorașului"; rânduri grăbite, de atâtea ori cald curtenitoare pentru simandicoase obraze, și sfătoase (presărate cu îndrumări *concrete* și părintești, cu dese îndemnuri și încurajări) pentru harnici și mărunți corespondenți-culegători, precum „plugarul" moroșean Chindriș, cel de atâtea ori evocat și blagoslovit ...; alteori slove pline de fierbinți mulțumiri pentru calde aprecieri, dar și pentru primirea bine tâlcuită a banilor de mult datorați; iar deseori și cu ... „tonul" și stilul vijelios schimbat, spre pitorească și frățească dojană, ba chiar cu vehementă și răspicată afurisenie ecleziastică pentru prea lăsători, zăbavnici și uituci ori vicleni și înșelători rău-platnici, pe care cucernicul folclorist, editor, zețar, muzicolog și neistovit scriptolog de mucalite răvașe aruncate din fuga condeiului îi descoperă în văzul lumii și îi arată cu degetul spre înfocată și usturătoare pildă pentru *ne*vrednicia leneșului și ignavului „abonat", ca în acest caz când, plin de răscolitoare mânie, sfinția sa se adresează (ca într-o veritabilă și usturătoare — tradițională — ... strigare peste sa*te*(!)), în acești termeni de aprinsă ciudă, cutărui îndărătnic și cârcotaș lector: „Ion M. Uța — Călimănești-Vâlcea: *Dumneata ești cântăreț de biserică. Faci parte din atâte organizații moralizatoare din parohie și mai faci jocuri de șiretenie patentă. Îți reamintești ce ai vorbit cu mine în tramvai, în Sibiu? Abonamentul neplătit încă de 5 ani și mi-ai cerut să-ți complectezi și colecțiile din acești ani. Dacă până la 1 decembrie nu achiți revista pe cei 5 ani și cei 200 lei de la cărticelele bibliotecii pop. „Izvorașul" vei vedea ce rezultat va avea aceste procedee de adevărată pungășie în domeniul cultural. Din cauza acelor excroci culturali cari primesc reviste și nu le plătesc păgubesc atâtea reviste de mare interes cultural și național*"[14]. *Et ab uno disce omnes*! Căci acesta, mai cu seamă acesta trebuie să fi fost rostul mâniei nestăpânite și al certării exemplare cu duhovnicească mustrare, împinsă până în preajma sudalmei, sub această formă de harță a delăsătorului și neobrăzatului, care prin răul — și contagiosul — său exemplu amenința zi de zi însăși existența „foii" pravoslavnicului folclorist, greu truditor, fondator și consecvent editor de cristalin „Izvoraș" al anilor 1919—1940 (... care, de altfel, cu tot respectul și condescendența noastră, nici nu e prea departe de ... un veritabil alt Moromete, sau Cocoșilă al inteligheției folclorice din Mica Valahie!). Dumnezeu să-l odihnească în pacea sa eternă!

---

[11] *Ibidem.*

[12] Iunie-iulie 1916 — ianuarie 1922 (după alte întreruperi, în: 1903, 1905—1907, 1910—1912 ...).

[13] Cu fală şi spirit de reclamă, ostentativ pozată de la o vreme pe coperta finală a „Izvoraşului" ...

Dar după această prea largă și ocolitoare paranteză, să ne întoarcem, de aci înainte hotărât, sub alte zodii și cu alt stil, treptat schimbat, la însăși „povestea" propriei noastre „Revista de folclor" (1956—1963), „Revista de etnografie și folclor" (cu începere din 1964); periodic central al altor vremuri, ivit sub ferme auspicii instituționale și „de specialitate" (niciodată întrerupt până în acest *al 40-lea an* de neistovită apariție!), revistă mai puţin patriarhală şi ,,populară'' (şi deci fără tocmeală clevetitoare rostită prin coperţi !) ; bucureşteană, de profil neaoş-academic şi de înalt nivel, incontestabil pur-ştiinţific ; consecvent consistentă, număr de număr, şi de o ţinută grafică întru totul corespunzătoare ; deplină mărturie a maturităţii disciplinei şi a *cercetării* ştiinţifice sistematice în domeniul culturii populare, tradiţionale *şi* actuale (*à la page* şi cu nimic mai prejos de adâncimea cercetării etnofolclorice din cele mai de seamă centre de specialitate de peste hotare) !

---

[14] Cf. *De vorbă cu cetitorii noștri*, „Izvorașul" 14(1935), nr. 10, p. 382. Vezi și alte asemenea perle epistolare, cel puțin în „Izvorașul" din 4 octombrie 1922, p. 8; anul 15, p. 41 și 172; anul 16, p. 160 și 424; anul 18, p. 120; dar și alte și alteori ...

În perspectiva istoriei folcloristicii noastre, rândul şi rolul RF/REF o situează din capul locului de fapt în *al patrulea val* — limpede şi bine delimitat — al publicaţiilor periodice româneşti cuprinzătoare de folclor şi etnografie.

Există o primă coloană, un amplu eşalon iniţial (un adevărat mărunt furnicar sau stup *ne*sistematic !) al obscurelor şi de mult uitatelor foi, foiţe şi ,,foisióre'', ivite pretutindeni şi tot mai numeroase în tot cuprinsul pământurilor româneşti spre sfârşitul veacului trecut, de a căror existenţă şi conţinut luăm astăzi *uşor* şi amănunţit cunoştinţă din marea (şi regretabil sistata !) *Bibliografie generală a etnografiei şi folclorului românesc* I (1800—1891), Bucureşti, Editura pentru Literatură, 1968, *739* p., alcătuită din iniţiativa şi sub oblăduirea Institutului de Etnografie şi Folclor, sub impulsul profesorului Mihai Pop, dar redactată de harnicul şi neîntrecutul, regretatul Adrian Fochi, conlucrând riguros cu ,,cele două colective bibliografice din Bucureşti şi Cluj'' (nominalizate pe contrapagina copertei iniţiale). Este o grea şi incomensurabilă pierdere pentru propăşirea cercetării de profil că nici până astăzi, cele două volume următoare : pentru anii *1892—1905* şi *1906—1918*, deşi *deplin* redactate în manuscris dactilo de A. Fochi, dar interminabil plimbate de la o editură la alta, nu au putut intra la tipar, în ciuda nenumăratelor stăruinţe ale Institutului şi ale regretatei Rodica Fochi, consoarta şi colaboratoarea autorului-redactor, decedată şi ea între timp (în anii supremei vigilenţe şi . . . ,,răspunderi'' editoriale — şi îndeosebi de teama ilustrei şi atotputernicei Mafalde academice-analfabete a ,,Cabinetului doi'' ! — se pretextau mai ales prea numeroasele probleme ale acelor volume, privind . . . minorităţile şi includerea unor publicaţii de peste *unele* hotare !).

Oricum, generoasa *Bibliografie generală* . . . I, cu un repertoriu exhaustiv, înscrie, între altele, o vastă explorare, minuţioasă, a celor mai vechi, puzderia acelor zeci şi zeci de publicaţii periodice răsărite pretutindeni, care cuprind între altele *şi* un variat material folcloric şi etnografic. Toate acestea constituie abia premise şi preliminarii, alcătuind **primul val** al periodicelor a căror caracteristică — până şi în cele mai onorabile cazuri — este factura şi precaritatea ,,nivelului'' general de prăfuite ,,magazine de materiale'' [15], cu meritul principal, în genere, al intenţiei confuze de . . . simplă şi nudă tezaurizare, oarecum cronicărească a ,,informaţiei'' celei mai desperecheate din domeniul culturii populare (desigur cu rare şi prea onorabile excepţii) . . . (De aceea pe drept cuvânt întâiul tom al *Bibliografiei generale* . . . a şi fost gândit şi proiectat să se oprească la anul *1891.*)

---

[15] Cf. P. Ursache, *op. cit.*, p. 217.

În continuare, dar în spirit vădit inovator, spre dezmeticire și treptata conturare a conștiinței specialității, atestând întâii muguri de certă tendință spre specializare în preajmă de veac nou, se înscrie apariția, în 1892, a venerabilei „Șezătoare" moldave, de la Fălticeni, a lui A. Gorovei și a cercului său, treptat destul de larg și activ, de fervenți colaboratori, majoritatea lor modești cărturari sătești. Aceasta deschide negreșit o adevărată nouă etapă — **al doilea val**, în evoluția istorică îndreptându-se spre apariția periodicelor noastre de specialitate. Însăși titulatura din capul locului înscrisă, în subtitlu, pe frontispiciu : „Șezătoarea — *revistă pentru literatură și tradițiuni populare*", marchează pasul hotărât și deslușit înnoitor, chiar și la simpla comparație, spre pildă cu vestita înainte-mergătoare, „*Familia — Fóia enciclopedica și beletristica cu ilustrațiuni*" (Pesta — Oradea, 1865—1907), a lui Iosif Vulcan, și chiar dacă luăm în considerație omonimia „suplimentului" acesteia, relativ mai explicit intitulat și călăuzit spre ... cultura populară : „Siedietórea. Fói'a poporului romanu" (Budapesta — Oradea, 1875—1882)[16]. Pe drept cuvânt și bine inspirat, la peste un sfert de veac mai târziu, preotul folclorist, „economul stavrofor" D. Furtună, evoca (în 1924) „Șezătoarea" moldoveană a lui A. Gorovei drept „mama revistelor noastre de folclor"[17]! Căci din aceeași plămadă, cu un conținut și nivel asemănător, s-au ivit, odrăzlind treptat, în continuă emulație pe parcursul anilor : „Ion Creangă" (Bârlad, 1908 ; rebel și ambițios fondator Tudor Pamfile) ; „Ghilușul" (Balota — Dolj, 1912 ; învățătorul Șt. Șt. Tuțescu) ; „Izvorașul" (Bistrița — Mehedinți, 1919 ; preotul învățător Gh. N. Dumitrescu) ; „Tudor Pamfile" (Dorohoi, 1923 ; preotul D. Furtună) ; „Comoara satelor" (Blaj, 1923 ; profesorul Tr. Gherman) ; „Doina" (Jorăști — Covurlui ; P. Gh. Savin) ... (Prețioase date și considerații istoric-comparative, bine cumpănite, se află din belșug în monografia lui P. Ursache, citată în cele de mai sus[18]. Din lucrarea lui P. Ursache ne însușim observația că toate aceste publicații din modeste târguri provinciale sau cu sediu sătesc (pe care le socotim ca alcătuind cel de al doilea val — oarecum faza patriarhală ... a „generoșilor" !) sunt, în genere, prețioase publicații (corespunzătoare nivelului științific al epocii), reviste cu caracter precumpănitor de „magazin de materiale" și cu merite incontestabile pentru procesul specific, mai cu seamă pentru năzuința mai bine lămurită de dorită și conștientă „tezaurizare" a bogăției de informații și materiale adunate de pretutindeni, deși fără o metodologie riguroasă, haotic și în genere rudimentar. Sunt publicații în care „studiile" sunt în genere elementare și anemice, disparente în comparație cu amploarea materialului „adunat" oarecum la întâmplare și de-a valma, *caniitatea* precumpănind copleșitor față de calitatea de fond și metodologică a acțiunii de „culegere". Explicația vine de la sine : toate aceste publicații, alimentate și îndesate mai cu seamă de contribuția zeloasă, dar mediocră a cărturarilor sătești, mai ales patriotici învățători și preoți, sunt expresia directă a „amatorismului" și dilentatismului entuziast care (la noi ca și în alte țări) formează pretutindeni etapa — firească — a cohortei de mare importanță istorică, dar de valoare modestă, a întemeietorilor cercetării etnofolclorice (ba chiar și a celei antropologice, peste mări și țări). Incontestabil rămâne întregul respect și marea recunoștință pe care o datorăm, niciodată de ajuns, *tuturor* acestor entuziaști deschizători de drum și publiciști premergători ai ,,științei" folcloristice și etnografice. La munca plină de zel, dar lipsită de orizont, și la aportul corespunzător al acestora se referă (ca un trăznet din senin!) acel veritabil manifest, cu adevărat revoluționar, al *noii* orientări, de esență universitară și academică, din celebrul cuvânt de deschidere al lecției din 9 noiembrie 1909, publicată de Ovid Densusianu în 1910 sub titlul *Folclorul. Cum trebuie înțeles*. Referindu-se deslușit și fără înconjur la ,,rutina și diletantismul de până acum" [19], O. Densusianu afirmă răspicat : ,,Direcțiunea care a fost urmată până acum nu mai încape îndoială că trebuie părăsită. La o îndrumare nouă trebuie însă să corespundă o schimbare de metodă, de mijloace de lucru. [...] Diletantismul a tronat neturburat până acum în folclor : oricine s-a crezut în stare să culeagă texte populare și, sub pavăza ocrotitoare a serviciilor aduse literaturii ori a dragostei pentru popor, am văzut îngrămădindu-se atâtea volume printre care abia descoperi din când în când câte unul mai de samă. Epoca de culegere cu grămada, fără sistem, fără orientare, fără pregătire științifică, trebuie să se încheie. Folcloriștilor de mâne suntem în drept să le cerem altă pregătire" [20].

---

[16] Cf. D. Pop, *Iosif Vulcan și folclorul românesc*, în RF, 4 (1959) nr. 3—4, p. 81—88.

[17] Cf. P. Ursache, *op. cit.*, p. 205.

[18] *Ibidem*, p. 205—224.

După cele de mai sus, este firesc să considerăm drept **al treilea val**, de nivel superior, pe cel al periodicelor de folclor și etnografie, mai întâi faimosul ,,Grai și suflet" — apariție limpede și luminoasă, totuși *încă* revistă de dialectologie *și* folclor a Institutului de Dialectologie și Folclor de pe lângă catedra Profesorului și Academicianului O. Densusianu, mentor recunoscut al generațiilor din primele decenii ale veacului nostru. Dacă ,,Grai și suflet" (1923—1937) este expresia nemijocită a cercetării de filieră universitară, sub strictul și severul patronaj al lui O. Densusianu, dar în paginile căruia, în spiritul ,,școlii" lui O. D., folclorul ca atare rămâne totuși *ancilla* cercetării lingvistice cu vădite implicații și năzuințe etno*psihologice* ..., un nivel asemănător și o atmosferă *științifică* selectivă, tot atât de elevată, dar cu hotărâre îndreptată spre cercetarea strict etnofolclorică, denotă și periodicul apărut deslușit sub patronajul, cu prestigiul și cu mijloacele înaltului for academic—,,Anuarul Arhivei de folklor", Cluj—Sibiu (1932—1945), călăuzit și redactat de I. Mușlea. Chiar dacă Arhiva de Folklor își avea sediul la Cluj și a fost gândită și orânduită ca ... o anexă a Muzeului Limbii Române, patronat de Sextil Pușcariu (,,Anuarul", apărând așadar sub auspicii *încă* nemijlocit filologice), publicația clujeană, alături de ,,Grai și suflet", constituie *ultima* treaptă a periodicelor de nivel universitar și academic, tinzând spre deplina maturitate și ,,independență" a cercetării folclorice și etnografice din perioada interbelică, apărând sub auspiciile și înaltul patronaj al lui O. Densusianu, respectiv al Academiei Române.

În acest timp cercetarea folclorului a căpătat ea însăși o *nouă* viziune și o îndrumare tot mai hotărâtă spre cercetarea ,,sincretică" și culegerea sistematică (a folclorului, nu numai „literar”, ci *și* muzical și, în cele din urmă, *și* coregrafic), sub orientarea binevenită, providențială, a lui C. Brăiloiu, după experiența dobândită de acesta prin conlucrarea strânsă și atât de binefăcătoare cu echipele „școlii sociologice” a lui D. Gusti, experiență din care s-a născut Arhiva de Folclor a Societății Compozitorilor Români. Cu aceasta se deschide de fapt epoca *noii* ctitorii a celor mai depline cercetări pur folcloristice, incipiente, din perioada interbelică.

---

[19] Cf. *Elogiu folclorului românesc*. Antologie și prefață de Octav Păun, București, Editura pentru Literatură, 1969, p. 275.

[20] *Ibidem*, p. 274.

După anii celui de al doilea război mondial și după grabnica și tot mai silnica instaurare, în anii 1945—1948, a regimului comunist în România s-a produs implicit și noua ... orientare „culturală”, cu transformarea instituțională, radicală, sub semnul „învățăturii” marxist-leninist-staliniste. Academia Română, cu întreaga ei tradiție „burgheză”, a fost practic desființată și reinstaurată peste noapte, în anul 1948, drept Academia R.P.R. ! Soarta cercetării folclorice, cercetare dorită și ca orientare a înseși culturii *populare*, s-a „întâmplat” să evolueze (de fapt în chip necesar) în orbita nemijlocită a „frontului ideologic revoluționar”. Așa se face că însăși întemeierea Institutului de Folclor s-a produs, de fapt, *nu* sub auspiciile și sub aripa *noii* Academii, ca în cazul atâtor alte institute, ci sub directa oblăduire a Ministerului Artelor și Informațiilor (mai apoi Ministerul Culturii etc. ...). C. Brăiloiu aflându-se, nedeclarat, refugiat dar definitiv pripășit în Apus (chiar dacă o deplină rupere a sa, formală și explicită, de țara cea nouă nu a avut loc niciodată), în urma inițiativei lui H. Brauner (*cel mai* vechi dintre colaboratorii lui C. Brăiloiu) și cu protecția lui L. Pătrășcanu a luat ființă (inițial în filiera Ministerului Artelor) Institutul de Folclor (prin Decretul nr. 136 din 5 aprilie 1949)[21]. H. Brauner, apropiat prieten al lui L. Pătrășcanu, fiind curând arestat (la începutul anului 1950), *norocul* cu adevărat a făcut ca noul și cel dintâi național Institut de Folclor, abia întemeiat, să fie de aci înainte timp de un sfert de veac *efectiv condus* de M. Pop (și el unul printre cei dintâi colaboratori ai lui C. Brăiloiu, participant activ, împreună cu C. Brăiloiu, la unele dintre cele mai însemnate acțiuni de teren din anii ’30 ale echipelor școlii sociologice a lui D. Gusti). Am zis și am subliniat *norocul*, deoarece director al Institutului a fost numit (către mijlocul anului 1950) compozitorul Sabin Drăgoi, și el cândva independent îndrăgostit de folclor (prin notare directă, „după auz”). Preocupat și total absorbit de dragostea lui, preponderentă, pentru compoziție, S. Drăgoi a lăsat, de fapt, cu deplină încredere și deliberare treptată *întreaga* grijă a conducerii efective, *mult* înțeleptului și luminatului M. Pop (din capul locului de altfel principal sfetnic, fiind nedespărțit prieten și deci strâns colaborator al lui H. Brauner, încă de la preluarea Arhivei lui Brăiloiu și întemeierea noului Institut de Folclor). De aceea consider că, după dispariția prin recluziunea lui H. Brauner și instalarea noului director — S. V. Drăgoi (protejat de P. Groza ....), *întreaga* evoluție a Institutului de Folclor prin anii cei mulți și *grei*, îndeosebi ai începuturilor, se datorește excepționalei dibăcii (și *deplinei* competențe științifice) a lui M. Pop. Lui i se datorește în *cea mai* mare măsură treptata și armonioasa dezvoltare și călăuzire a Institutului în cele trei domenii de cercetare : literară, muzicală și coregrafică — fără a pierde *niciodată* din vedere cercetarea obiceiurilor tradiționale, punând la timpul potrivit accentul necesar (în deplină consecvență cu doctrina lui O. Densusianu !) asupra cercetării bine ponderate (niciodată copleșitoare !) a „creației noi"..., în care cu luciditate și spirit de sacrificiu(!) s-a implicat cu deplină oportunitate ... (în jurul anului 1960).

---

[21] Cf. P. Țugui, *Despre dezvoltarea folcloristicii și etnografiei românești în deceniul 1950—1960*, în REF, 39 (1994), nr. 3—4, p. 279 sqq.

Am stăruit *cu intenție* în cele de mai sus, spre a întări (și a corecta) unele considerații cu caracter memorialistic din articolul, bine venit, publicat de Pavel Țugui [22] (el însuși conducător de frunte al „forului tutelar", ministerial — totuși bine temperat ; ca și subalternul Paul Cornea, cu mult bun simț românesc ... în relațiile cu Institutul subordonat ! — în anii *cei mai grei*, ai „obsedantului deceniu" '50) ... Anii „cei mai grei", deoarece atunci se punea cu tot dinadinsul problema, după concepția forurilor supreme „de Partid și de Stat", ca Institutul să fie (și să rămâie...) mai mult „un laborator" teoretic și metodologic al „îndrumării" mișcării artistice de mase, aceasta fiind preocuparea dominantă a conducerii supreme a „culturii" și a îndrumării și orientării culturii populare și „de amatori". (Un adevărat noroc a fost întemeierea atunci — sub îndrumarea „consilierului" sovietic Clușnicov ! — a Casei Centrale a Creației Populare ... O dată cu aceasta „grija" orientării și îndrumării „mișcării artistice de amatori" a intrat tot mai deplin în atribuțiile Casei de Creație, Institutul fiind treptat și tot mai mult degrevat și orientat — sub înțeleapta conducere a lui M. Pop — către *cercetarea științifică* pre cât se putea de obiectivă și de sine stătătoare a folclorului tradițional *și contemporan* ...)

Între cele mai de seamă, de mult aproape cu totul uitate, acțiuni deschizătoare de perspective și definitoare de jaloane (la care am avut șansa de a participa foarte apropiat) se află și Consfătuirea pe țară organizată de Institutul de Folclor, cu aprobarea și sprijinul Ministerului, adunând laolaltă, în sala teatrului din Lipscani, în ianuarie 195*4*, alături de cercetătorii Institutului, pe *toți* cei cunoscuți ca având preocupări pentru culegerea, studierea și cultivarea folclorului (până la o seamă de insistenți și merituoși „activiști" și „amatori" — precum muncitorul hunedorean I. Lăzărescu-Orăștioara ș.a.) ... E un moment *istoric* însemnat din cel puțin două puncte de vedere. După „referatele" pregătite și susținute de câțiva dintre cercetătorii Institutului și după îndelungile și obositoarele luări de cuvânt ale multora dintre participanții din afară, prin cuvântul de închidere rostit de M. Pop, *cu magistrală* pondere și largă viziune istorică, teoretică și practică, s-a limpezit și s-a delimitat atunci pe deplin și cu neîntrecută abilitate ... rolul de for *științific* național, unanim recunoscut, al Institutului de Folclor, menit să adune în jurul său, să sprijine și să îndrume munca folcloriștilor români de pretutindeni, Institutul rămânând unitatea centrală și de recunoscută competență pentru culegerea și studierea *științifică* a folclorului, sub noile auspicii ! (Era clipa istorică în care cercetarea științifică de specialitate se distingea tranșant de primejdia „activismului", strunit și cultivat de frânele puterii „populare", cercetătorii Institutului urmând *numai* să participe, în subsidiar, la orientarea și desfășurarea „mișcării de amatori", considerată totuși mai mult ca obiect de cercetare și de studiu pentru Institut.) În al doilea rând, momentul își are importanța sa istorică relevantă prin faptul că în acel prilej s-a exprimat cu multă stăruință ideea necesității pregătirii și apariției unei *reviste de folclor* ca organ științific de specialitate al Institutului, deschis pentru participarea colaboratorilor de nivel asemănător din întreaga țară — revistă de studiu teoretic și metodologic, de informare asupra stadiului și perspectivei cercetării științifice *de pretutindeni* (și în primul rând din Uniunea Sovietică și din celelalte țări de democrație populară). Necesitatea și profilul revistei, destul de larg dezbătute în luările de cuvânt ale participanților la Consfătuire, au servit ca argument și punct de pornire *concret* pentru aprobarea și apariția revistei — cu o firească întârziere —, cu primul număr (semestrial) în a doua jumătate a anului 1956[23].

---

[22] *Ibidem.*

Apărută cu acest întâi număr, substanțial (383 de pagini), în deosebit de bune condiții grafice, de o sobră și distinsă înfățișare, ,,publicată de Institutul de Folclor'' (cum se precizează în subsolul părții interioare a coperții), revistă de înalt nivel academic (deși menținută, ca și Institutul, până în 1964 în filiera, Ministerului Culturii), ,,Revista de folclor'' s-a tipărit în total în 18 numere apărute până în anul 1963 inclusiv. (Trebuie menționat că în filiera Academiei apărea, încă din 1952, periodicul ,,Studii și cercetări de istorie literară *și folclor*'', al Institutului lui George Călinescu, unde s-au tipărit pe parcursul anilor, între altele, și o seamă de temeinice și prețioase studii, exclusiv de folclor literar, semnate de prestigioși colaboratori cunoscuți încă din perioada interbelică, precum : O. Papadima, Gh. Vrabie, I. C. Chițimia . . . ; studii gândite și alcătuite în chip firesc, și programatic, mai mult sub unghiul și din punctul de vedere al ,,istoriei literaturii'' . . .).

,,Revista de folclor'', devenită ,,Revista de etnografie și folclor'' cu începere din anul 1964, o dată cu trecerea Institutului în filiera Academiei, a fost și a rămas de atunci constant integrată în seria publicațiilor Academiei Române și ale Editurii Academiei (chiar dacă Institutul a fost silit să navigheze încă o tristă perioadă — în anii 1970—1989 — ca institut ,,departamental'', în subordinea Consiliului Culturii și Educației Socialiste . . .).

Principial și consecvent, RF/REF, situată pe treapta superioară a unei publicații net academice, într-**al patrulea val** al periodicelor românești de specialitate în domeniul culturii populare, continuând și depășind pentru totdeauna tradiția și valoarea *tuturor* periodicelor noastre anterioare, cu apariție neîntreruptă până azi vreme de patru decenii, se poate spune, fără exagerare, că a fost . . . ,,arca'' bine cumpănită a plutirii noastre atât de anevoioase printre toate Scylele și Caribdele anilor comunismului, călătorind un memorabil sfert de veac sub agera și iscusita priveghere a venerabilului . . . Noe al folcloristicii românești(!) — luminatul și providențialul redactor-șef prof. M. Pop (între anii 1956 și 1980) ; în anii întunecați ai potopului, până la salvatorul Ararat al anului 1989 și mereu după aceea (chiar dacă între timp sub conducere în două rânduri schimbată : 1980—1985 ; 1986 până azi), statornica noastră REF a fost și a rămas, în continuare, prestigioasa navă-amiral a folcloristicii românești, înconjurată și însoțită în tălăzuirea sa de proaspete, și mai nou șicuite în arsenalul folcloristicii noastre, alte și valoroase noi corăbii . . . încărcate de prinosul cercetării ştiinţifice *moderne* româneşti – alte publicaţii frăţeşti, academice şi universitare, de la Timişoara, Iaşi, Cluj . . .

---

[23] *Ibidem*, p. 283.

Puţinele pagini ce ne mai pot fi îngăduite de aci înainte . . . constituie un spaţiu negreşit prea puţin încăpător faţă de mulţimea aspectelor, a problemelor şi observaţiilor pe care le poate prilejui „cercetarea" corespunzătoare a unei activităţi *neîntrerupte* de patru decenii de apariţie a . . . bătrânei şi totuşi atât de viguroasei RF/REF (din 1956 până azi). Unele sugestive date *concrete* (de natură statistică) se cuvin a fi echilibrat urmate de observaţiile preponderent referitoare la istoricul şi mai ales la evoluţia conţinutului revistei. Lucru deosebit de anevoios, atât în analiză cât şi în sinteză ; căci dacă întreaga poveste, atât de bogată şi de sinuoasă a vechilor periodice, din cele trei valuri precursoare, formează oarecum abia . . . abecedarul periodicelor disciplinei, din epoca patriarhală a copilăriei şi adolescenţei cercetării domeniului etnofolcloric(!), desfăşurate sub semnul deplinei libertăţi de mişcare şi de acţiune, spre deosebire de acestea, în contextul istoric atât de profund schimbat din perioada apariţiei şi a primilor săi 33 de ani de existenţă (1956–1989), RF/RFR a funcţionat sub semnul permanent al . . . cenzurii ideologice, al primejdiei şi al grijii de a nu greşi trebuind să lucreze *tot timpul* cu un ochi la conţinut şi cu altul la stăpânire şi la cerinţele ei . . . ideologice. Cu toate acestea RF/REF a apărut, a evoluat şi şi-a împlinit cu prisosinţă întreaga menire ca periodic al *deplinei* maturităţi, al vremii celor mai de seamă împliniri şi realizări ale cercetării etnofolclorice româneşti. Se cuvine, *trebuie* totuşi recunoscut că, aşa cum . . . tot răul e spre bine, o *mare* şi bine venită înlesnire ocrotitoare, care a prezidat oricum la propăşirea şi deosebita longevitate a revistei, a constituit-o faptul, esenţial şi care compensează *toate* dificultăţile parcursului epocii comuniste, că statul autoritar şi partidul dictatorial, devenind stăpânul întregii vieţi şi activităţi naţionale, a fost şi cel care, chiar dacă năzuind desigur la propriile sale foloase, şi-a putut îngădui să instituie deplinul mecenat asupra ştiinţei şi culturii vremii sale. Aşa se face că cercetarea ştiinţifică a folclorului şi etnografiei şi-a dobândit atunci, *pentru întâia oară*, o bază materială asigurată, prin înfiinţarea „organismului" instituţional respectiv (subvenţionat de . . . statul puterii populare !) – Institutul de Folclor (1949–1963), devenit (din 1964) Institutul de Etnografie şi Folclor, mai apoi Institutul de Cercetări Etnologice şi Dialectologice (după 1970) şi iarăşi IEF (după 1989) ; după cum şi RF/REF a fost dintru început o publicaţie subvenţionată de stat ; ceea ce a dat, totuşi, şi orice s-ar spune, deplină certitudine apariţiei şi evoluţiei pozitive a acestei publicaţii, situaţie cu totul schimbată faţă de amarnicele, insurmontabilele greutăţi materiale ale periodicelor precursoare, după cum s-a relevat stăruitor în cele de mai sus ! Pe de altă parte, apelând iarăşi la o zicală din bătrâni, am putea spune că marea longevitate, succesul şi realizările RF/REF au depins tot timpul celor 33 de ani din perioada comunistă de . . . abilitatea cu care, pentru a supravieţui dar şi pentru *a face*, totuşi, operă ştiinţifică de certă şi incontestabilă *calitate*, revista izbutind să însemne un *mare* pas înainte spre propăşirea cu adevărat ştiinţifică a cercetării de specialitate, „colectivul" de conducere al revistei (mereu împrospătat cu noi colaboratori) a căutat şi a ştiut să se facă mereu . . . frate cu dracul pentru a trece puntea acelor vremuri ! Numai astfel revista a izbutit să-şi creeze un adevărat palmares, o bună faimă în ţară şi peste hotare, pentru calitatea ştiinţifică *obiectivă* totdeauna de înalt nivel academic; oricare dintre numerele apărute, chiar şi în condiţiile anilor opresiunii ideologice celei mai vitrege şi ai ,,vigilenţei'' marxist-leniniste celei mai ascuţite, pot fi şi astăzi, şi oricând în viitor, cercetate cu deplin folos şi real interes pentru originalitatea şi adâncimea cercetării ştiinţifice, niciodată pierdute din vedere.

Parcurgând şi urmărind astăzi evoluţia conţinutului, chiar şi la cea mai sumară analiză, rezultă că, fiind dintru început *deschisă* colaborării oricăror cercetători temeinici din ţară şi de peste hotare, RF/REF reprezintă o adevărată cronică permanentă şi un mereu prezent martor viu oglindind de aproape evoluţia studiilor de specialitate, totdeauna în pas şi în neîntârziată concordanţă cu *cele mai* actuale idei şi orientări ale cercetărilor de profil, din Răsărit ca şi din Occident. Fiind necontenit ca o vitrină luminoasă şi o adevărată sinteză dinamică a activităţii Institutului, RF/REF se dovedeşte martor şi participant activ la evoluţia muncii sectoarelor de specialitate ale Institutului, ca şi la proiectarea, dezbaterea şi orientarea pe parcurs a marilor lucrări colective (iniţial *Folclorul RPR*, transformat după 1966 în ,,Colecţia naţională de folclor''; *Bibliografia generală a etnografiei şi folclorului; Atlasul etnografic al României* ...), iar dorinţa de afirmare şi de manifestare publică individuală a cercetătorilor şi-a aflat totdeauna aici cadrul cel mai potrivit, şi nemijlocit, de exprimare, revista constituind tot timpul un real stimulent al competiţiei pozitive şi oglinda creşterii a înseşi competenţei cadrelor de cercetători. Temeinicia, sobrietatea şi seriozitatea nivelului şi în genere a conţinutului ştiinţific al studiilor, al materialelor şi al notelor manifestă o deplină adecvare şi compatibilitate cu profilul înalt academic al publicaţiei, ceea ce se reflectă şi rezultă, din capul locului, chiar şi din faptul că titulatura sa explicită enunţă, simplu şi cuprinzător, natura, rostul chemării şi ,,spiritul'' obiectiv-ştiinţific care animă şi justifică apariţia acestui periodic de specialitate şi de maturitate academică, renunţând la ,,stilul'' şi modalitatea tradiţională de intitulare ... metaforică a mai *tuturor* publicaţiilor precursoare — de la ,,Şezătoarea'' ... până la ,,Grai şi suflet'' (cu unica excepţie, asemănătoare, intitulată simplu şi explicit — ,,Anuarul Arhivei de Folklor'', de la Cluj, şi aceasta publicaţie academică, din *ultimii* ani ai epocii interbelice)! E de remarcat că enunţul titulaturii inversează de această dată, scoate în evidenţă şi pune înainte cu deplină claritate şi modestie calitatea de periodic *de specialitate ştiinţifică* în domeniul folclorului şi etnografiei, faţă de felul tradiţional de înfăţişare — romantică şi romanţioasă — a frontispiciului vechilor publicaţii, care, scoţând înainte sugestivitatea metaforică (,,Şezătoarea''; ,,Ghiluşul''; ,,Izvoraşul''; ,,Comoara satelor''; ,,Doina''...), abia în subtitlu mărturiseau cu timiditate intenţia şi dorinţa cercetării ştiinţifice, a ,,culegerii'' preponderente şi a firavelor ,,studii'' *de folclor şi etnografie* ...

Câteva date statistice sunt utile pentru aprecierea globală, mai întâi a conţinutului *cantitativ* al revistei [24]. Au apărut (până la sfârşitul anului 1993) *135* de numere (18 RF + 117 REF); cu un total de 15 575 de pagini (3 691 RF + 11 884 REF); cuprinzând în total 1 993 de articole. Folosind și datele oferite de cele două bibliografii (din 1980 și 1993) [25], numărul total al colaboratorilor este de 390 [26], între care 146 sunt *noi colaboratori*, apăruți *după anul 1980.*

---

[24] Datele respective se referă *până la anul 38 (1993) inclusiv*.

Pentru a sublinia „deschiderea" revistei (prin participarea unor autori din afara Institutului), analizând numai statistica primilor 25 de ani (1956—1980), față de numărul total al colaboratorilor din acest răstimp — 244, *86* sunt colaboratori din Institut/ *158* din afară (între care *22* de colaboratori de peste hotare).

În privința periodicității, RF a apărut (începând din a doua jumătate a anului 1956) semestrial în primele două numere ; trimestrial de la nr. 3/1957 până la 1958 inclusiv ; semestrial, în 1959—1963 ; în continuare REF a apărut cu șase numere anual între 1964 și 1973 inclusiv (cu excepția nr. 4—5/1964 și 5—6/1966, grupate câte două) ; trimestrial în anul 1974 ; semestrial în anii 1975—1986 ; trimestrial în anii 1987—1988 ; cu șase numere anii 1989—1993 (numere duble de la nr. 3—4/1990 până la 5—6/1991, și 1—2/1993).

Considerând numărul de pagini anual, dacă între 1956 și 1974 revista a apărut cu un număr de pagini variind între 333 (1974) până la 661 (1958), putem socoti ca o perioadă vitregă, de restrângere a spațiului tipărit (între 180 și 245 pagini), în anii 1975—1986, cu revenirea între 289 pagini/1991 și 674/1993 . . .

Fluctuația periodicității (între 2—6 apariții pe an) și a numărului de pagini (între 180/1982 și 674/1993) ar putea părea un fenomen firesc într-o atât de îndelungată existență ; numărul de pagini atât de simțitor restrâns (între 180 și 245 de pagini) denotă totuși o relativă criză de anemie *materială* (între anii 1975 și 1986) ; aceasta nu impietează însă nici o clipă asupra conținutului și a nivelului științific, cu nimic mai prejos chiar și în aceste condiții precare !

Dincolo de aceste mențiuni statistice, un mare ajutor în cunoașterea și explorarea sintetică a revistei îl constituie cele două — deosebit de utile — minuțioase însumări sistematico-bibliografice, apărute în 1980 și 1994 :

1. Maria-Florica Bufnea, *Bibliografia „Revistei de etnografie și folclor" (1956—1980)*, în REF 25 (1980), nr. 2, p. 171—246 ; și
2. Rodica Raliade, *Bibliografia „Revistei de etnografie și folclor" (1981—1993)*, în REF 39 (1994) nr. 3—4, p. 329—380.

Pentru a releva unele aspecte *esențiale* privitoare la conținut, se cuvine subliniat mai întâi că, în genere, revista a acordat de la început atenție și preponderență în utilizarea numărului de pagini celor două capitole : *Studii* (articole dezvoltate până la 20—30 de pagini, cu caracter teoretic și orientativ) ; *Materiale* (contribuții de asemenea destul de întinse, cu caracter precumpănitor metodologic ; sau rezultate relevante, și comentate, ale unor cercetări de teren ; numai în cazuri cu totul excepționale s-au inclus în revistă „materiale" din culegeri propriu-zise pentru a da publicității cât mai neîntârziat unele certe „descoperiri" ca atare ; de foarte, de cele mai multe ori capitolul „materiale" cuprinde, totuși, adevărate „studii" oarecum mai *direct* și *concret* legate de „texte", în înțelesul larg al termenului : literar/muzical/coregrafic). După aceste două capitole, cel puțin în anii de început ai RF, capitolul „Din istoria folclorului și a folcloristicii" cuprinde și el uneori temeinice și substanțiale, adevărate „studii" (cu caracter specific istoric). Dacă această primă parte (depășind de obicei jumătatea unui număr), formează latura *actualității* investigațiilor teoretice și metodologice, rubricile : „Folclorul și viața culturală", „Cronică", „Note și discuții", „Recenzii" ... formează partea oarecum dinamică, mai strâns și viu ancorată în *actualitate,* conținând pagini de critică, frământare de idei și dezbateri ... (Sunt cu totul rarisime articolele cu caracter polemic explicit și nemijlocit.)

---

[25] Citate în cele ce urmează.

[26] Am ținut seama de schimbarea numelui intervenită în cazul unor colaboratoare (femei), evitând dublarea lor.

Cu referire la începuturi, o mențiune specială merită modul remarcabil de prezentare grafică a celor dintâi 18 numere ale RF (înainte de integrarea în „stasul" Editurii Academiei și schimbarea titulaturii în REF). Materialul copertei, *culoarea* acesteia mereu schimbată de la un număr la altul, calitatea hârtiei (îngăduind posibilități superioare de imprimare a notelor muzicale și a notației coregrafice, ba chiar și — rare — reproduceri de imagini color ...) făceau în acei ani (1956—1963) din RF o publicație de relevantă ținută grafică, sobră și elegantă ...

Se cuvine de asemenea menționat că instaurarea rubricii „Breviar" (inițiată de la nr. 4/1988) formează una din modalitățile inovatoare prin care, pe lângă altele, cel de al treilea redactor-șef al revistei — Al. Dobre — a izbutit să aducă o sensibilă, radicală schimbare și înviorare în „rutina" structurii oarecum *prea* stabile, ba chiar închistate a revistei de până în anul 1985 inclusiv ! De altfel, o dată cu nr. 1/1986, s-a produs și *totala* schimbare la față a copertei, trecând de la culoarea maronie (în 1964), apoi cu îndelungată stabilitate bleu, din anii 1965—1985, la coperta albă și o altă formă de literă a grafiei titulaturii ... Trebuie, în genere, subliniat că începând cu anul al 31-lea de apariție, o dată cu *noul*, al treilea redactor-șef Al. Dobre, se poate vorbi de o vădită dorință stăruitoare de *re*animare a revistei, prin mai multă varietate și mobilitate în „sumar" — cu noi rubrici : „Viața științifică" ..., „Profil contemporan" ..., „In memoriam" ..., „Restituiri" ..., „Românii de pretutindeni" ... ; ca și prin sublinierea, chiar din sumar, a unor prilejuri aniversare și a unei tematici de *nemijlocită* actualitate : „Editorial".

Cu privire la perioada de început a RF trebuie negreșit relevat spațiul destul de larg acordat publicării sistematice a bibliografiei de specialitate. Alcătuirea bibliografiei generale a domeniului culturii populare fiind o preocupare constantă în planul de cercetare al Institutului, chiar de la întâiul nr. 1/1956 al RF s-a inclus în final (p. 344—384) *Bibliografia folclorului românesc pe anii 1944—1950*, întocmită de I. Mușlea (făcând astfel legătura cu Bibliografia curentă, apărută în perioada interbelică în „Anuarul Arhivei de folklor", prin grija aceluiași autor). Nr. 4/1957 al RF cuprinde și bibliografia anilor 1951—1955, realizată de I. Mușlea. I. Taloș semnează în nr. 4/1958 bibliografia pe 1956. Cu începere din nr. 3—4/1959, bibliografia pe 1957, „prima încercare de bibliografie exhaustivă a folclorului și etnografiei", apare sub semnătura lui A. Fochi, acesta continuând să publice (până la transformarea RF în REF), în ultimul număr al fiecărui an, bibliografia pe anul precedent (până în 1962 inclusiv). (După aceasta A. Fochi a continuat să se ocupe de realizarea — inițiată încă din anii '50 – a marii bibliografii generale, retrospective, începând cu anul 1800; bibliografia curentă, anuală, a rămas încredinţată unui colectiv restrâns, condus de E. Dăncuş, apoi de G. Caludi, căutându-se *alte* căi de publicare – concentrată, selectivă –, materialul minuţios prelucrat rămânând, din nefericire, în cea mai mare parte *ne*publicat până astăzi!) De aceea merită a fi subliniată iniţiativa de a *re*lua publicarea bibliografiei anuale cu începere din nr. 6/1993. (De asemenea, între 1986 şi 1989 se remarcă reapariţia consecventă a unei, totdeauna substanţiale, rubrici „Cronica discului", semnată de T. Alexandru, rubrică iniţiată încă din anul 15 (1975), nr. 5, p. 425, dar întreruptă la anul 22 (1977), nr. 1; mai mult decât o simplă „cronică" de semnalare, este vorba de unele, numeroase precizări minuţioase ori largi „paranteze" deosebit de instructive, savante, nu numai muzicologice, rezultat al unor adevărate „cercetări" ştiinţifice originale, ad-hoc ...)

Pentru o disecare foarte selectivă a conţinutului revistei, o atenţie aparte se cuvine acordată, cât se poate de concentrat, pentru a releva, sistematic, mai întâi articolele de îndrumare programatică (oglindind evoluţia schimbărilor orientative ale revistei); se cuvin de asemenea semnalate unele articole de sinteză recapitulativă privind etape succesive ale evoluţiei cercetărilor de specialitate în cursul celor patru decenii; apoi menţionarea unor numere speciale, cu caracter festiv sau cu profil tematic declarat, renunţând în cele din urmă cu totul la menţionarea – şi mai anevoioasă – a unor articole de remarcabilă valoare pentru cercetarea de specialitate (numărul acestora fiind totuşi prea mare, iar selecţia oricum subiectivă !).

Aşadar „prefaţa" revistei o constituie un scurt articol (de numai o pagină şi jumătate), cu caracter bătrânesc, sfătos, tipărit în deschiderea primului număr (1/1956, p. 7–8): *Cuvânt înainte*, semnat de S.V. Drăgoi. Menţionând activitatea meritorie a „înaintaşilor [...] pionieri ai folcloristicii noastre", *Cuvântul înainte* arată că „preocupările însă s-au îndreptat mai mult spre folclorul literar, foarte puţin spre cel muzical şi aproape deloc spre dansuri. O revistă de folclor care să cuprindă creaţia populară în ansamblul ei sincretic nici nu se putea înjgheba din cauza stadiului cercetărilor şi condiţiilor din acele vremuri. [...] Acum că cercetătorii noştri ştiinţifici din lăuntrul şi din afara Institutului [...] şi-au desăvârşit cunoştinţele de specialitate, [...] când necesitatea imperioasă şi generală de a publica o revistă de folclor se face tot mai mult simţită, [...] nouă, Institutului, ne revine plăcuta sarcină de a publica această revistă [...]; noi înţelegem ca ea să fie a tuturor oamenilor de ştiinţă din domeniul folclorului [...] Scopul revistei este afirmarea tinerei noastre şcoli folcloristice, informarea cititorilor asupra rezultatului muncii noastre, dezbaterea problemelor ce preocupă pe folcloriştii noştri şi pe cei din străinătate, informarea celor de la noi asupra stărilor de peste hotare din acest domeniu. [...]. Paginile revistei noastre sunt deschise tuturor specialiştilor atât din ţară cât şi din străinătate [...] Lupta cinstită de opinii va găsi în paginile revistei noastre loc de frunte. Singura condiţie a acceptării lor va fi, permanent, criteriul ştiinţific. În sfârşit, dorim ca această revistă, pe lângă înaltul nivel ştiinţific ce i se cere, să fie cât mai bogată şi variată în conţinut". etc. Se schiţează astfel cu desăvârşită concizie şi limpezime, în linii largi: menirea, profilul şi opţiunile conţinutului RF.

Editorialul de fond, articol-program cu o largă deschidere de perspectivă științifică, atât retrospectiv cât și spre viziunea continuității în viitor, îl constituie *Problemele și perspectivele folcloristicii noastre*, semnat de redactorul-șef Mihai Pop. (Articolul este pe larg, și elogios, evocat în memorialul *Dezvoltarea folcloristicii și etnografiei românești în deceniul 1950–1960* — cu foarte prețioase referiri la contextul ,,istoric'' al înființării Institutului și al apariției RF — de Pavel Țugui, care la vremea respectivă era conducătorul și responsabilul nostru nemijlocit în cadrul forului superior, Ministerul Culturii ...[27]) În cât mai puține cuvinte, după sinteza recapitulativ-istorică, articolul lui M. Pop conține orientarea teoretică, descrierea programului efectiv cuprinzând însumarea agendei îngemănate de probleme ale activității Institutului și revistei. Nimeni nu e în măsură să știe mai bine și mai direct decât P. Țugui ... *marea* dificultate de a alcătui, pe atunci, un articol-program satisfăcător și corespunzător cerinței *tuturor* furcilor caudine ale vigilenței cenzurii ideologice ! De aceea merită a reproduce aici considerațiile și aprecierile lui P. Țugui privind ,,«studiul program» [...] care a solicitat numeroase investigații despre « moștenirea cercetărilor de folcloristică românească », orientările în cercetarea folclorului din alte țări, poziția față de unele chestiuni spinoase, ca de pildă « statutul » folclorului grupurilor etnice minoritare, fixarea obiectivelor centrale ale activității folcloriștilor români în perioada următoare, metodologia cercetării și valorificării etc''[28]. Și P. Țugui continuă : ,,Studiul, semnat de Mihai Pop, a avut și, din multe puncte de vedere, continuă să aibă încă mare valoare principială. În ansamblu, problemelor puse în discuție autorul le dă răpunsuri competente, rezonabile, neumbrite de atitudini înguste, dogmatice sau proletcultiste, iar tonusul patriotic și umanist al textului a fost întâmpinat de oamenii de cultură cu deosebită înțelegere și simpatie. Un interes aparte a stârnit , în epocă, capitolul privitor la folcloristica românească din secolul XX, bine informat și redactat cu obiectivitate, încât nici unul dintre protagoniștii angajați cu devoțiune în procesul de modernizare a cercetărilor și îmbogățirea tezaurului cultural prin culegeri de folclor literar, muzical, coregrafic, teatral, religios, nu este ignorat. Autorul articolului mânuiește cu iscusință spiritul critic, *dezvăluind* valorile autentice moștenite de la generațiile de folcloriști din deceniile anterioare ... ''[29].

Citarea *in extenso* a mențiunilor lui P. Țugui — personajul *cel mai* competent în evocarea contextului istoric al ,,momentului'' inițial al revistei — ne scutește de a recapitula cu alte vorbe conținutul și calitățile articolului-program, din nr. 1/1956.

Pe parcursul anilor, alte precizări și nuanțări privind orientarea programatică a revistei și a activității Institutului—în recapitularea cărora nu putem stărui amănunțit —se află în articolele semnate de M. Pop. precum : *Noi orientări în studiile de folclor*, 3(1958), nr. 4. p. 7 ; *Câteva observații privind cercetarea folclorului contemporan*, 4(1959), nr. 1—2, p. 57 ; *Sarcini și perspective* [fără autor], 5(1960), nr. 3—4, p. 7—9 ; *Corpus-ul folclorului românesc*, 14(1969), nr. 3, p. 169 ; *Realizări și perspective în folcloristica românească*, 15(1970), nr. 1, p. 3 ; *Folclorul în contemporaneitate*,

---

[27] Cf. P. Țugui, *op. cit.*, p. 281.

[28] *Ibidem*, p. 283.

[29] *Ibidem*, p. 284.

16(1971) nr. 5, p. 351 ... Între acestea, mai ales ultimele două articole, din anii 1970 şi 1971, au avut un rol deosebit pentru racordarea cercetărilor folclorice româneşti la *cele mai* noi frământări de idei din ştiinţele sociale ale vremii (teoria informaţiei ; structuralism ; teoria modelelor ; semiotica) ... Nota comună a tuturor acestor articole răspunde întru totul acelui fierbinte îndemn testamentar formulat de D. Caracostea, în anul 1956, chemând stăruitor către ,,... nemulţumirea, frământarea, ochiul mereu atent asupra a tot ce se face aiurea, nu pentru a imita, dar pentru a făuri tăindu-ţi propria cale'' [30] !

Calitatea principială programatică şi orientativă se află şi în articolele lui O. Bârlea : *Câteva consideraţii asupra metodei filologice în folcloristică*, 2(1957), nr. 3, p. 7 ; *Principiile cercetării folcloristice*, 11(1966), nr. 3, p. 201 ; şi *Cercetarea prozei populare epice*, 1(1956), nr. 1–2, p. 109. (Chiar dacă poate lipsite de strălucirea sugestivă a articolelor lui M. Pop, şi acestea sunt contribuţii elevate de concepţie teoretică şi metodologică, şi cu un caracter foarte practic şi concret).

O serie de articole apărute în cursul anilor merită a fi de asemenea reţinute pentru calitatea lor de sinteză retrospectivă : ⁂ *23 August 1958*, 3(1958), nr. 3, p. 7 ; ⁂ *Unele realizări ale folcloristicii noastre în cei 15 ani de la eliberare*, 4(1959), nr. 1–2, p. 11 ; A. Fochi, *15 ani de folcloristică în RPR*, 8(1963), nr. 1–2, p. 124 ; ⁂ *Etnografia şi folcloristica românească în anii de după eliberare*, 9(1964), nr. 4–5, p.321 ; A. Vicol, *IEF la cea de a 30-a aniversare a Eliberării*, 19(1974), nr. 4, p. 261.

Reţinem de asemenea alcătuirea specială a unor numere cu caracter festiv, şi îndeosebi a celor cu conţinut tematic concentrat în jurul unor anume probleme : 4(1959), nr. 1–2, ,,volum închinat celei de a 15-a aniversări a eliberării patriei noastre'' ; 11(1966), nr. 1 cu specială privire asupra relaţiei folclor-etnografie şi istorie ; 11(1966), nr. 3 , cu probleme de metodologie ; 11(1966), nr. 5–6 *şi* 12(1967), nr. 1, cu privire la activitatea unor iluştri precursori ; 13(1968), nr. 6, închinat memoriei lui C. Brăiloiu (la zece ani de la deces) ; 14(1969), nr. 3, pentru dezbaterea problemelor ,,Colecţiei naţionale de folclor'' ; 14(1969), nr. 6 şi 16(1971), nr. 6, problemele *Atlasului etnografic al României* ; 22(1977), nr. 1, dedicat ,,semicentenarului întemeierii Arhivei de Folclor a Societăţii Compozitorilor Români, lui C. Brăiloiu, întemeietorul ei'' ; 36(1991), nr. 3–4, integral cu tematică paremiologică ; 38(1993), nr. 1–2, cu inscripţia pe copertă : ,,75 ani de la Unirea Basarabiei şi Bucovinei de Nord cu România'' ; 38(1993), nr. 4, ,,Centenar C. Brăiloiu'' ; 39(1994), nr. 1–2, cu subtitlul pe copertă : ,,45 ani de la înfiinţarea IEF'' ; 39(1994), nr. 3–4, cu primul capitol intitulat ,,Centenar C. Brăiloiu'' (cu cinci articole ad-hoc).

... Nenumărate sunt, în cursul celor patru decenii, articolele cuprinzând contribuţii originale, rezultate deosebite ale atâtor cercetări pasionate, de remarcabilă temeinicie şi profunzime, marcând semnificativi, esenţiali paşi progresivi (cuceriri şi ipoteze) în *toate* domeniile şi genurile ştiinţei etnofolclorice româneşti : literatură populară, etnomuzicologie, coregrafie, obiceiuri, etnografie (cultură materială şi spirituală), artă populară, istoria, teoria şi metodologia de specialitate ... De altfel, majoritatea paginilor revistei *nu* sunt simple efemeride de conjunctură, întâmplătoare înseilări de circumstanţă, deoarece ,,vigilenţa'' colectivului de conducere al revistei asupra conţinutului *ştiinţific* al articolelor (pentru trierea şi promovarea acestora) nu a rămas niciodată mai prejos de veghea ... cenzurii ideologice ! Referinţele la ,,ştiinţa sovietică'' nu au fost niciodată doar simplă pavază sau pretext oportunist, căutându-se a fi *totdeauna* în echilibru corect privind legătura cu tradiţiile ştiinţei româneşti de specialitate şi legătura cu ştiinţa occidentală. ,,Modelul'' şi ,,tonul'' potrivit, precum şi proba ineluctabilă — *scripta manent* ! —, apar cu prisosinţă, mai cu seamă în articolele programatice de orientare şi îndrumare ale profesorului M. Pop. Oglindă permanentă a evoluţiei activităţii Institutului, revista a fost, consecvent şi la timpul potrivit, laboratorul proiectării şi al mersului marilor lucrări (cercetările monografice zonale sub titlul *Folclorul RPR*, din anii 1960—65 ; cercetarea pe domenii de specialitate şi ,,pe genuri'', din cadrul ,,Colecţiei naţionale de folclor'' ; *Atlasul etnografic al României* .. . . .). Prin marea varietate şi adâncime , paginile RF/REF — peste 16 000 de pagini ! — alcătuiesc *summa-summarum* o veritabilă enciclopedie dinamică, o lucrare omnilaterală a domeniului culturii populare româneşti, treptat şi mereu perfectibilă *în mers* ..., scrisă de mâna, individuală şi colectivă, a două generaţii de colaboratori maturizaţi în două etape : cea încheiată, prerevoluţionară ; cea în curs de desfăşurare — postrevoluţionară ... Vremea tulbure şi ameninţătoare, a stângismelor celebrului articol ,,critic'' din ,,Lupta de clasă'' [31], e astăzi de mult trecută, cu *toate* vicisitudinile şi spaimele respective ! Câteva condeie s-au frânt şi s-au irosit între timp sub povara anilor (...O. Bârlea, ... A. Fochi, ... Paula Carp, ... G. Ciobanu, ... A. Bucşan ş.a.), dar slova lor de aur a rămas pentru totdeauna vie în paginile revistei ! Înseninarea treptată a noilor orizonturi din perspectiva ultimilor ani cheamă acum la o *nouă* viaţă, *re*înfloritoare a bătrânei RF/REF [32] — periodic de specialitate şi cu o activitate mai îndelungată decât a tuturor revistelor de odinioară din acest domeniu, aceasta fiind revista care chiar şi *numai* prin cele de până acum a împlinit cu prisosinţă năzuinţele atâtor trudnici înaintaşi şi ale cutezătoarelor lor periodice : ,,Şezătoarea'', ,,Izvoraşul'', ,,Grai şi suflet'', ,,Anuarul Arhivei de folklor'' etc ... Minţi bine pregătite şi vrednice noi condeie le continuă şi le urmează pilda şi îndemnul testamentar, sub vechea şi ocrotitoarea pavăză — Academia Română cu nepieritoarele ei modele : ... B. P. Haşdeu, S. Fl. Marian, O. Densusianu, D. Caracostea, C. Brăiloiu, I. Muşlea . . .

---

[30] Cf. D. Caracostea, *Poezia tradiţională română*, Bucureşti, Editura pentru Literatură, 1969, I, p. 16.

---

[31] Cf. Ileana Vrancea, *Cu privire la unele studii despre folclorul literar*, în ,,Lupta de clasă'', 39 (1959), nr. 2, p. 98—111 ...

[32] Cf. Al. Dobre, *Locul şi rolul revistelor de etnografie şi folclor în cunoaşterea şi cercetarea culturii populare româneşti*, în REF, 35 (1990), nr. 5—6, p. 382.

CULTURA POPULARĂ ÎN CONTEXTUL FILOSOFIEI CULTURII, LA TUDOR VIANU

MARIN AIFTINCĂ

Dintre toate silințele teoretice ale lui Tudor Vianu, apărarea demnității filosofice a culturii ni se pare a fi o predominantă. Această direcție de gândire și creație se identifică, în special, în filosofia culturii și a valorii cărora le consacră poate cea mai mare parte a eforturilor, într-o perioadă de adâncă tensiune a confruntărilor de idei în domeniu. Sub impulsul evoluției spectaculoase a științelor omului sau ale spiritului, metafizica revendică rigoarea științifică, iar cultura este traversată de o profundă criză sub impactul diferențierii și conflictului valorilor, al civilizației moderne. Într-o asemenea situație, filosofia culturii era chemată să aducă limpezirile conceptuale ; să expliciteze și să sistematizeze numeroasele concepții și puncte de vedere asupra fenomenului culturii, conturând un orizont teoretic la care să poată acosta celelalte discipline ale spiritului.

Când, în toamna lui 1929, își inaugura cursul de *Filosofia culturii*, la Facultatea de Filosofie și Litere a Universității din București, fiind primul curs de acest fel din țara noastră, Tudor Vianu aducea în atenția publicului, și sub forma prelegerii universitare, roadele cercetărilor anterioare, ale meditațiilor într-un domeniu ce purta încă pecetea tinereții, dar mai cu seamă a actualității [1]. De fapt, el intervenea astfel într-o amplă și pasionantă discuție privind fenomenul culturii, nu pentru a inventaria conceptele aflate în circulație, ci pentru a-și face cunoscută poziția proprie, care se întemeia pe o filosofie ce înțelege omul ca o ființă capabilă să înfrunte destinul tragic prin activism și creație valorică, spre a-și legitima existența și originalitatea în lume.

---

[1] La invitația lui Dimitrie Gusti, decanul Facultății de Filosofie și Litere a Universității din București, Tudor Vianu începe, în 1929, să țină cursul de *Filosofia culturii*, care va dura până în 1935. În prealabil i se publicase, în ,,Arhiva pentru știință și reformă socială'', anul VIII, nr. 1—3, 1929, studiul *Concepția raționalistă și istorică a culturii*, republicat, în 1938, sub titlul *Raționalism și istorism*, cu subtitlul *Studiu de filosofia culturii*. Cursurile lui Vianu, *Introducere în știința culturii* și *Ideile fundamentale ale culturii moderne*, au apărut în câte două ediții litografiate consecutive, în anii 1931 și 1934. Primul dintre acestea, *Introducere în știința culturii*, a fost publicat, fără schimbări importante, în 1943, sub titlul *Filozofia culturii* ; ediția a doua, revăzută, apare în 1944. Ulterior, Vianu își va arăta părerea de rău că a publicat această carte pe baza notelor de curs și nu a folosit ocazia pentru a scrie o carte nouă, cu dezvoltări teoretice și bibliografie la zi (Vezi : Tudor Vianu, *Idei trăite*). Concepția activistă asupra culturii, promovată de Vianu, stă la baza *Esteticii* sale, în care arta este privită ,,ca forma cea mai perfectă a muncii omenești'' și un cadru ce poate orienta eforturile civilizației timpului său (vezi Tudor Vianu, *Opere*, vol. 8, București, Editura Minerva, 1979, p. 5—6).

R.E.F., tom 41, nr. 1—2, p. 39—44, București, 1996

Analizând fenomenul cultural cu modernă comprehensiune şi spirit creativ omniprezent, Tudor Vianu structurează materia de studiu astfel încât decelează o teorie formală şi o alta materială a culturii. Prima se ocupă de conceptul general de cultură şi sfera sa de cuprindere, aducând lămuririle corespunzătoare într-o admirabilă manieră ştiinţifică; a doua, teoria materială a culturii, prilejuieşte autorului cercetarea condiţiilor de posibilitate a întrupării valorilor culturale, mijloacele care facilitează această obiectivare şi, în fine, idealurile ce îndrumă faptele de cultură. În acest context, Vianu abordează cultura populară, alături de tehnică şi faptul tehnic, maşinismul şi implicaţiile sale, şcoală şi familie—factori ce alcătuiesc mijloacele culturale, întrebuinţate în chip activ [2], în procesul de creaţie.

În ce sens este tratată aici cultura populară? Folosind această sintagmă Vianu are în vedere nu ansamblul manifestărilor de cultură din lumea satelor sau a celor ce constituie folclorul şi tradiţiile populare, cum s-ar putea înţelege într-o primă instanţă. El se referă la factorii culturii care acţionează în societate, dincolo de şcoală şi peste limita şcolarităţii, considerându-i, în spiritul concepţiei sale, drept mijloace ale culturii, cărora le atribuie denumirea sintetică de cultură populară [3].

Legat de noţiunea din discuţie, precizăm că Vianu, la curent cu cele mai noi orientări în gândirea filosofică europeană a timpului, este poate unul dintre cei dintâi, care, într-o viziune teoretică bine articulată, aşază valoarea la temelia culturii, înţeleasă ca fenomen ce defineşte existenţa specifică a omului. Căci nimic altceva decât numai valoarea dă profunzime şi trăinicie culturii. Din această perspectivă, filosoful priveşte cultura ca fiind ,,introducerea obiectelor acestei lumi în sfera feluritelor valori" [4]. Şi numai un asemenea act spiritual dă sens lumii în care trăim. Subordonate valorilor, lucrurile devin bunuri şi capătă semnificaţie pentru noi.

Elaborându-şi demersul teoretic, Vianu este atent la realitatea socială a vremii. El observă că lumea modernă îl pune pe om în anumite împrejurări, care îl fac să piardă sensul vieţii, îi întunecă semnificaţia lucrurilor. În atari condiţii, apare necesitatea restabilirii echilibrului pierdut, a salvării demnităţii omului. Tocmai această misie o conferă filosoful mijloacelor culturii populare. Deci, le investeşte cu o funcţionalitate deosebit de importantă pentru individ şi colectivitate.

În prelungirea condiţiilor materiale ale culturii, Vianu stăruie asupra condiţiilor spirituale, între care primul loc îl rezervă tradiţiei. Pentru că tradiţia înseamnă ,,influenţa muncii culturale anterioare asupra celei prezente" [5]. Chiar dacă îi detectează anumite limite, filosoful recunoaşte puterea tradiției în ansamblul culturii. Omul trăitor în colectivitățile tradiționale nu resimte nevoia prezenței mijloacelor culturii populare. Pentru că el trăiește valorile etice, artistice, religioase și metafizice o dată cu tradițiile ce i se transmit. În schimb, cel dislocat din sânul tradiției sau cel ce se înstrăinează de această zestre se alege, de multe ori, cu un gol în suflet, care îl tulbură adânc. Cu deplină obiectivitate, Vianu este de părere că vinovate de asemenea tulburări sunt unele fenomene ale evoluției lumii contemporane, ca trecerea de la grupuri sociale restrânse la grupuri mai mari; de la grupuri omogene, la grupuri eterogene; migrația de la sat la oraș etc. Toate aceste fenomene determină consecințe negative, iar atenuarea sau anihilarea lor impun acțiunea mijloacelor culturii populare.

---

[2] Vianu face distincţie între filosofia culturii şi ceea ce numeşte ,,ştiinţele culturii", sintagmă vehiculată în epocă. Deosebirea instituită între lumea fizică şi cea morală, între natură şi cultură, precum şi cercetarea cu metodă a culturii a dus la constituirea, în sec. XIX, a unei discipline filosofice autonome, care este filosofia culturii. Ştiinţele spiritului sau ştiinţele culturii, cum le-a spus H. Rickert, mai recent ştiinţele omului, sunt discipline particulare, care cuprind: sociologia, antropologia, lingvistica, psihologia, etnografia, istoria religiilor etc. Generalizând asupra rezultatelor ce i le oferă aceste discipline particulare, filosofia culturii se află la un nivel de generalitate mai ridicat decât al acestora. Discuţiile pe această temă au o istorie bogată şi nu s-au încheiat încă.

[3] Tudor Vianu, *Filosofia culturii*, în *Opere*, vol. 8, p. 255.

[4] Cf. *ibidem*, p. 243.

[5] *Ibidem*, p. 280.

În aceeași categorie cu cele menționate, Vianu include și fenomenul specializării profesionale. Desigur, el dă prețuirea cuvenită profesionistului, întrucât este indispensabil societății moderne, dar aceasta nu-l împiedică să-i vadă unele consecințe neprielnice, care duc la ceea ce a numit „criza de viață a profesionistului" [6]. Există multe profesiuni, în special din domeniile supuse mecanizării, dar și unele îndeletniciri intelectuale a căror natură le face prea limitative în raport cu energiile și aspirațiile celor ce le practică. Individul, prins într-un astfel de cadru, „simte că viața sa adevărată s-ar putea dezvolta [...] dincolo de preocuparea sa profesională" [7]; urâtul îl însoțește adesea și îi provoacă insatisfacția în viață. Vianu consideră că aceste condiții au dus la apariția unui tip uman specific civilizației mașiniste, care este *veleitarul*, nemulțumit că viața sa nu-i completă și dorește să o întregească printr-o îndeletnicire ce îl atrage, diferită de profesia lui. În ajutorul unor astfel de nemulțumiți vine cultura populară, pentru a le da sentimentul de plinătate a vieții. Dar nu numai atât. Vianu descoperă utilitatea culturii populare și în alte împrejurări, cum este aceea de a da o întrebuințare, în acord cu demnitatea omenească și aspirația către valori, timpului liber de care beneficiază lucrătorul din industrie grație mecanizării proceselor de producție.

Pe lângă rosturile amintite, Tudor Vianu acordă culturii populare o dimensiune educativă, într-o vreme în care intelectuali de frunte de la noi gândeau și acționau în sensul lărgirii orizontului de cunoaștere al populației, văzând în aceasta o condiție a îmbunătățirii vieții celor mulți și a progresului general al țării. Filosoful sesizează că, în condițiile vieții practice, oamenii se conduc după deprinderi empirice, fapt ce le îngustează drepturile politice, randamentul muncii și le obturează accesul la binefacerile civilizației. Remediul constă în completarea cunoștințelor generale ale cetățenilor, încât aceștia să capete deprinderea de a acționa după îndrumările științei. Aici este nevoie de intervenția culturii populare, care trebuie să participe la ridicarea oamenilor la lumina cunoașterii. „A instrui pe om în drepturile sale politice, a-l învăța să trăiască conform prescripțiilor științei, a-i completa cultura profesională" [8] reprezintă, după Vianu, scopul nobil al culturii populare. Această opțiune este numai un aspect dintre cele circumscrise tezei sale, potrivit căreia cultura are particularitatea de a „introduce în realitate unele finalități"; ea este expresia scopurilor prin care omul adaugă sau introduce în natură rezultatele intervenţiei sale spirituale.

---

[6] *Ibidem*.

[7] *Ibidem*, p. 281.

[8] *Ibidem*, p. 281–282.

Vianu elaborează o filosofie a culturii prin raportare critică la concepţiile raţionalistă şi istoristă în domeniu, cărora le descoperă unele scăderi, şi formulează o concepţie activistă a culturii. Meritul acesteia este acela că evită unilateralitatea raţionalismului, fatalismul istorismului şi ţine seama de libertatea creatoare a omului, de pluralismul cultural. Aşa după cum autorul însuşi afirmă, activismul cultural, ocolind contemplativismul şi absolutismul, dă expresie unei triple orientări : a eticului, teoreticului şi esteticului [9]. El înseamnă acţiune, creaţie valorică sub semnul iubirii de oameni şi al aspiraţiei de perfecţionare a sorţii omeneşti ; al patosului teoretic şi, în fine, al unei armonioase convieţuiri sociale. În concordanţă cu idealul activismului cultural, Vianu, după ce delimitează funcţiile culturii populare, insistă asupra mijloacelor de acţiune ale acesteia.

În primul rând, filosoful recunoaşte necesitatea continuării tradiţiei, periclitată de evoluţia vieţii moderne. Încă în anii 1929—1934, el aprecia că mijloacele în stare să asigure această continuitate şi revitalizare a tradiţiei includ încurajarea producţiei de artă populară ; crearea unor şcoli speciale în acest scop ; tipărirea şi difuzarea de izvoare, organizarea de expoziţii etc. Recomandând aceste posibilităţi de susţinere a tradiţiei, Vianu îşi pune optimismul sub cenzura gândului filosofic. El înţelegea foarte bine că progresul societăţii moderne, sub impulsul tehnologiei, nu poate lăsa intactă tradiţia. Încercările, fireşti, de a o salva pot să nu aibă întotdeauna efectele dorite. În cazul artei populare, filosoful remarcă adevărul că produsele industriei artistice, practicată în ateliere sau şcoli, sub protecţia statului, dau impresia de artificialitate, de neautentic. La fel, reînvierea dansului ţărănesc, a costumului popular la ocazii festive are aerul unei întreprinderi muzeologice [10]. În opinia lui, acţiunile de acest fel pot avea succes în mediile săteşti, acolo unde tradiţia a fost numai întunecată, însă nu a dispărut.

Altfel stau lucrurile în cazul în care cultura populară este solicitată să participe la completarea vieţii spirituale şi luminarea conştiinţei oamenilor. Aici Tudor Vianu identifică o serie de mijloace pentru acţiune, precum sunt : expoziţiile deschise în săli pentru un public cât mai larg ; multiplicarea copiilor după opere de artă ; concertele, ediţiile populare de carte, muzeele, universităţile populare, cinematografele, radiodifuziunea [11]. Toate la un loc formează un potenţial imens, capabil să contribuie la creşterea culturii generale a poporului, îndeosebi a celor strâmtoraţi de graniţele profesiunii lor. Nu se poate să nu remarcăm că aceste mijloace sunt aproape identice cu cele pe care, după 10—15 ani, sociologia americană le numeşte, cu un termen sintetic, *mass-culture*, adică cultură produsă după normele fabricării industriale şi răspândită prin tehnici de difuzare masivă [12].

Sub aspectul mijloacelor de acţiune, cultura populară, aşa cum o concepe Vianu, pare a fi un sistem lipsit de unitatea scopului. Acele mijloace care ţintesc către o necesară revigorare a tradiţiei presupun încurajarea valorilor paseiste, a celor rustice. De cealaltă parte sunt mijloacele destinate întregirii culturii generale a omului, care implică afirmarea valorilor specifice vieții urbane și ale evoluției [13]. De aici rezultă două direcții de acțiune, divergente, care pot configura două realități ce concentrează sforțările celor ce-și asumă idealul cultivării mulțimilor : o cultură populară tradițională și o cultură populară progresistă și urbanizată. Vianu, care a analizat cu acribie conflictul și unitatea tuturor valorilor, este tentat să vadă în acest contrast o divergență mai profundă existentă în structura spirituală a lumii moderne, în care trecutul este suficient de viguros, încât nu ne putem elibera de el, iar viitorul ne captează destul de puternic, determinând proiecte și decizii în sensul său. Ni se pare însă că această luptă între trecut și viitor a marcat mai totdeauna prezentul, numai că acum inserția masivă a științei și tehnologiei în viața cotidiană o face mai sesizabilă și îi accentuează caracterul dramatic.

---

[9] *Ibidem*, p. 341.

[10] *Ibidem*, p. 282.

[11] *Ibidem*.

[12] Vezi Edgar Morin, *Cultura de masă*, în *Sociologia franceză contemporană*, Bucureşti, Editura Politică, 1971, p. 626—629.

Deși cultura populară corespunde unor necesități autentice, iscate din aspirațiile mai înalte ale sufletului omenesc; deși mijloacele ei de acțiune corespund scopurilor cu care au fost investite, Vianu observă că există, totuși, unele inconveniente „legate de scopul și procedeele culturii populare" [14]. Neajunsul major sesizat de el constă în caracterul întâmplător, oarecum haotic al ofertei culturii populare. Consecința supărătoare ce decurge de aici este *semidoctismul*. Omul instruit dincolo de școală își însușește o sumă de cunoștințe superficiale, nesistematizate. Pe baza unei asemenea provizii intelectuale, însă, el capătă o siguranță de sine, o suficiență cu totul regretabile. Este un rezultat al culturii populare apreciat de Vianu ca fiind foarte primejdios. Din păcate, însă, fenomenul sesizat și descris de filosof se afla numai la început ; el va atinge abia în zilele noastre dimensiuni copleșitoare, ca urmare a expansiunii mass-media electronice și a sateliților de telecomunicații. Efectul este concretizat în „cultura mozaicată", de care vorbește Abraham Moles, întrezărind în ea declinul culturii umaniste. Trebuie să recunoaștem, totuși, că această cultură de masă, devenită o caracteristică majoră a timpului nostru, nu are numai urmări negative. Când valorizăm trebuie să cântărim cu obiectivitate avantajele și neajunsurile acestui tip de cultură. Cred că în absența sa, marginile ignoranței și lipsei de civilizație ar fi fost mult mai largi și mai stânjenitoare.

Este important de reținut că Vianu nu se limitează la semnalarea consecințelor negative ale culturii populare. Spirit constructiv, animat de idealul clasic al omului, el caută întotdeauna soluții, ceea ce nu este deloc simplu. Ca atare, și în situația la care ne referim întrevede descentralizarea culturii populare și organizarea ei după sistemul unor comunități culturale mai restrânse, „crescute din anumite interese spirituale și locale" [15]. Un factor central poate numai să susțină, să stimuleze inițiativa, dar aceasta trebuie să aparțină totdeauna unui grup restrâns, pe cât posibil constituit în jurul unei personalități, decis să surmonteze brutalitatea și stresul cotidian, să „recupereze sentimentul spiritual al vieții" [16]. Inițiativa sprijinită pe interese particulare și locale, pornite dintr-o motivație gravă și adâncă a sufletului, este rodnică și profitabilă în spațiul culturii populare. Munca în asemenea comunități culturale concrete trebuie să aibă caracterul unei consfătuiri, într-o atmosferă intimă, grupând un public constant, a cărui năzuință către cultură este susținută de o latură importantă, de noblețe, a caracterului său. În asemenea împrejurări, diletantismul și semidoctismul ar fi descurajate, iar cultura populară și-ar afla matca potrivită de evoluție. Soluția avansată de Vianu ni se pare deosebit de actuală, mai ales în condițiile invaziei audio-vizualului, care încurajează pasivitatea, uneori gustul îndoielnic, comportamente de viață străine esenței umane. Și, desigur, nu în ultimul rând, actualitatea ei derivă și din faptul că este subsumată concepției activiste a culturii, călăuzită de idealul umanist. Aceasta înseamnă cunoaștere, creație, acțiune pentru desăvârșirea de sine și extirparea răului din lumea în care trăim. De un asemenea activism are nevoie societatea românească de astăzi.

---

[13] Tudor Vianu, *op. cit.*, p. 283.

[14] *Ibidem*, p. 284.

[15] *Ibidem*, p. 285

[16] *Ibidem*.

Este un motiv de nedisimulată mândrie să constatăm prospețimea gândirii lui Vianu, acum, la împlinirea a 130 de ani de la întemeierea Academiei Române, instituție fundamentală a neamului, pe care filosoful a slujit-o cu întregul său devotament, cu aleasă distincție intelectuală.

PREOCUPĂRI ETNOGRAFICE ÎN OPERA ȘI ACTIVITATEA GEOGRAFULUI N. AL. RĂDULESCU

SORINA VLAD

N. Al. Rădulescu – personalitate de primă mărime a geografiei românești – s-a remarcat și prin coordonata etnografică a activității sale.

S-a născut în urmă cu 90 de ani, la 22 octombrie 1905, pe meleagurile de la Curbura Carpaților (în Budeștii Vrancei), într-o numeroasă familie de podgoreni. Studiile le începe în satul natal, apoi le continuă la Focșani, la liceul Unirea, unde avea să revină ca profesor de geografie. La București, absolvă Facultatea de Filosofie și Litere, specialitatea geografie, a Universității. În 1936 susține doctoratul la Facultatea de Științe a Universității din Cernăuți, cu mențiunea ,,foarte bine cum laude", cu teza *Vrancea – geografie fizică și umană*, lucrare ce va fi distinsă în 1938 cu premiul ,,Gh. Lazăr" al Academiei Române.

Își începe activitatea didactică în 1928, la gimnaziul din Odobești, o continuă la liceul Unirea din Focșani și mai apoi în învățământul superior, în 1929, pentru o scurtă perioadă la Laboratorul de Geografie al Universității din Cernăuți, ca asistent al prof. Constantin Brătescu, pentru a o relua în 1935, la Seminarul Pedagogic al Universității din Cluj. În 1939 este chemat la Universitatea din București conferențiar și apoi profesor. Un timp este profesor la Academia de Înalte Studii Comerciale (1943–1946).

Din mai 1948 a fost ales membru corespondent al Academiei Române, calitate care i-a fost reconsiderată după 1990.

Institutul de Geografie îl numără printre membrii fondatori ai acestei instituții de cercetare (1944), sub egida căreia, de-a lungul anilor, participă la realizarea unor lucrări de referință ale geografiei românești.

Între 1953 și 1963, ca urmare a excluderii sale din rândurile cadrelor didactice ale universității bucureștene, activează ca geograf specialist în cadrul unor instituții de proiectări (Institutul de Studii și Proiectări Agricole, Institutul de Proiectări și Amenajări de Construcții Hidroenergetice), alături de alți geografi de frunte ai generației sale.

Una din etapele rodnice ale vieții și activității prof. N. Al. Rădulescu este cea desfășurată între anii 1963 și 1971 la Universitatea din Craiova, unde îndeplinește și funcțiile de decan al Facultății de Istorie – Geografie și pe cea de prorector al Universității.

Activitatea geografică a prof. N. Al. Rădulescu se împletește strâns cu aceea a Societății de Geografie din România [1], al cărei membru a fost

---

[1] Societatea de Geografie din România, una dintre cele mai vechi din lume, și-a sărbătorit în 1995 a o sută douăzecea aniversare.

R.E.F., tom 41, nr. 1–2, p. 45–51, București, 1996

de la terminarea facultății, participând mai apoi, ca membru al consiliului de conducere și vicepreședinte al acesteia, la îndeplinirea multiplelor sarcini asumate de geografi.

Activitatea sa științifică îndelungată, contribuția la propășirea învățământului superior au fost recompensate cu ordinul Muncii cl. II în anul 1968.

O analiză mai atentă a operei sale științifice și mai ales a concepției privind permanența poporului român și a culturii sale în spațiul carpato-danubiano-pontic reflectă clar o preocupare mai puțin cunoscută și care, în condițiile actuale, se cere a fi recuperată în mod ferm pentru a oferi astfel un tablou complet al contribuțiilor geografilor la dezvoltarea etnografiei românești.

N. Al. Rădulescu s-a format în ambianța climatului științific autohton, având ca îndrumători două personalități ale culturii românești : geografii Simion Mehedinți și Constantin Brătescu, după cum mărturisește în lecția inaugurală a cursului de *Geografie generală și antropogeografie* ținut la 14.I.1947, la Facultatea de Științe a Universității din București : „Cu adâncă emoție mă duce gândul și mai departe, la înaintașii întru specialitate, foști titulari ai catedrei a cărei răspundere îmi revine de aici înainte, din care unul, care se numește cu atâta modestie cel mai vechi dintre geografi, îmi prilejuiește nespusa bucurie onorându-mă cu prezența sa. E vorba de domnul profesor Simion Mehedinți și mult regretatul profesor Constantin Brătescu. Cu focul sufletului lor au încălzit sufletele atâtor generații de studenți și munca lor neostenită a netezit cărările științei noastre, pregătindu-ne drumul larg pe care putem porni fără piedicile înlăturate de strădania lor".

Cum era și normal, lecția inaugurală a cuprins un elogiu adresat acestor doi profesori, „semn de tradiție universitară și de adâncă înrădăcinare a științei în țara noastră, cu o cultură modernă relativ tânără".

Preocupările cu caracter etnografic se fac remarcate în prima parte a activității lui N. Al. Rădulescu fiind orientate pe mai multe direcții, și anume :

Cercetare etnografică de teren, originală, în zona de la Curbura Carpaților, efectuată în paralel cu elaborarea tezei de doctorat *Vrancea — geografie fizică și umană* (1937) ;

Activitate publicistică, ca autor și coordonator al unor reviste în care și-a publicat majoritatea lucrărilor cu caracter etnografic ;

Colecționarea obiectelor cu valoare etnografică din zona Vrancei și inițierea unui muzeu regional pe care l-a condus începând cu anul 1934 și am adăuga o altă direcție legată de activitatea didactică, de *predare a unui curs de etnografie* în anul 1941 pentru studenții geografi de la Universitatea din București.

Între temele abordate în cadrul cercetărilor etnografice din zona Vrancei, N. Al. Rădulescu s-a oprit asupra unor obiceiuri dintre cele mai interesante : „*stâlkii*" sau marcarea locului de mormânt cu o piatră neșlefuită, luată din albia râului, obicei întâlnit și în alte zone ale țării, dar bine păstrat în Vrancea. Lămurirea originii acestui obicei necesita o cercetare mai amplă, mai profundă și în alte zone, autorul presupunând că avem de-a face cu o tradiție transmisă din vremuri străvechi, probabil de la daci.

Tot despre obiceiuri și tradiții vorbește și lucrarea *Sângiorzul*, prezentându-se un obicei practicat pe Valea Nadășului din ținutul Clujului în legătură cu sărbătorirea zilei de 23 aprilie, praznicul Sfântului Gheorghe. Întregul ritual al acestei sărbători conduce spre practici de magie de fructificare, întâlnite și în alte locuri în Europa, dar numai la popoarele cu veche agricultură și deci cu o viață sedentară îndelungă.

Deosebit de interesant este studiul privind *răspândirea plugului de lemn în România*, demonstrându-se prezența acestuia pe aproape tot teritoriul locuit de daci, marele număr de pluguri de lemn folosite constituindu-se și ca dovezi ale continuității agriculturii românești, a permanenței ei.

Vechea industrie vrânceană *(chiua* și *drâsta)* ca mostră a ingeniozității și priceperii strămoșilor noștri reprezintă un alt exemplu din preocupările etnografice ale geografului N. Al. Rădulescu. Studiul ne oferă o evoluție a acestei ,,industrii'', o repartiție teritorială în zona Vrancei unde aceste instalații, pentru care oamenii s-au hărțuit și s-au judecat de-a lungul istoriei lor zbuciumate, au dăinuit, dar care, în condițiile dezvoltării industriei, vor dispărea, rămânând, ca și în alte zone ale țării, o simplă amintire. De altfel, această dispariție a fost semnalată și pentru alte zone ale țării, după cum reiese dintr-o scrisoare expediată de G. T. Kirileanu, prin care autorul apreciază în mod special studiul despre chiuă și drâstă : ,,Cu mare interes am citit în ,,Milcovia'' studiul dv. asupra *chiuăi* și *drâstei* în Vrancea. La noi în valea Bistriții n-avem drâste, ci numai chiue și *stedzi* pe pâraele ce curg în Bistrița. Steadza este făcută întocmai ca hultorile din Vrancea. I. Bogdan dă un document de la Ștefan cel Mare în care este o *steadză* pe valea Moldovei. Plutașii numesc *Steadza* din Cheile Bistriții și *Steadza* din Toance, acolo unde căderea șuvoiului e în toată puterea și fierberea, apa curgând vălătuc—grămadă, iar buza plutei cu plutaș cu tot se cufundă pe câteva clipe în înspumegarea năhlapilor (valurilor).

Înainte de război am văzut o dârstă în satul Zărnești lângă Brașov, dar mă tem că va dispărea ca și cele din satul Dârste ! Dv. care ați descris așa de bine drâstele din Vrancea ați fi cel mai în măsură s-o descrieți și pe cea de la Zărnești, dacă mai este în ființă'' [2].

Un loc aparte îl ocupă *târgurile* ca fenomene economice de amploare, autorul analizându-le cu precădere pe cele ce se desfășurau în județul Putna ; ca o particularizare, într-un alt studiu este descris *Iarmarocul de la Cașin*, din târgușorul cu același nume de pe valea Trotușului. Este analizată, în manieră geografică, aria de atracție a iarmarocului, precum și evoluția acestuia în raport de condițiile economice și politice.

Se remarcă activitatea de publicist și coordonator de reviste : ,,Milcovia'' — revistă regională de studii care a apărut la Focșani în intervalul 1930—1938, urmărind probleme legate de realitățile istorice și geografice de la limita Moldovei și Munteniei de odinioară, în primul rând legate de Vrancea, alături de studii și documente care depășesc adesea orizontul regional.

---

[2] Scrisoarea din care am reprodus un fragment este redată și în volumul G.T. Kirileanu — *Corespondențe*, apărut în Editura Minerva, 1977, la p. 243—244, (BARSR — 157438), cu câteva inadvertențe față de textul original aflat în posesia familiei Rădulescu. Cea mai importantă este legată de numele persoanei căreia i se adresează : în loc de Nicolae Al. Rădulescu a fost trecut Constantin N. Rădulescu — facem cuvenita rectificare.

Perioada aceasta a reprezentat pentru N. Al. Rădulescu o rodnică colaborare și prietenie cu folcloristul Ion Diaconu.

Ca profesor la Seminarul Pedagogic din Cluj, N. Al. Rădulescu întemeiază și aici o revistă, de astă dată numai de geografie : „Revista geografică română", care apare între anii 1938 și 1943. Așa cum spunea geograful Sabin Opreanu, „această revistă, unică în felul ei în întreaga Românie, este tot mai prețuită ca organ de specialitate geografică, în paginile căreia au fost însă publicate și multe materiale cu caracter etnografic, lingvistic, istoric".

În perioada șederii la Cluj, N. Al. Rădulescu a fost un colaborator activ al Cercului de Studii Etnografice de pe lângă Muzeul Etnografic și Seminarul de Etnografie al Universității din Cluj condus de profesorul Romul Vuia, activitate care a reunit o serie de geografi dornici de „a se aduna la muncă comună cu toți cei ce se interesează de viața și civilizația poporului român și de cercetările etnografice în țara noastră" [3].

N. Al. Rădulescu a fost și inițiatorul Muzeului Regional al Putnei, a cărui istorie ne-o relatează într-un articol publicat în „Anuarul Liceului Unirea" (1930—1936).

Înțelegând importanța salvării elementelor etnografice, conservarea lor în colecții și muzee, N. Al. Rădulescu a desfășurat o muncă intensă, culegând cu mare grabă obiecte care arătau trecutul, munca și arta ținuturilor de la Curbura Carpaților.

Aflându-se prin formație sub influența înaintașului său Simion Mehedinți, N. Al. Rădulescu a împărtășit concepția etnografică a acestuia, concepție de o actualitate uimitoare : „să facem cât mai repede inventarul traiului nostru, descriind în chip științific tot ce e caracteristic și original în trecutul românismului" [4].

De sprijinul magistrului se leagă într-o oarecare măsură și înființarea muzeului de la Focșani. În noiembrie 1931 a avut loc, sub președinția sa, congresul profesorilor de geografie, cu care ocazie s-a organizat o expoziție etnografică ce s-a permanentizat, transformându-se în muzeu și prin ajutorul material al profesorului, care a donat în acest scop 100 000 de lei. Dintre secțiile muzeului cea mai bine reprezentată a fost, cum era și firesc, secția etnografică.

Legătura sufletească dintre profesor și elev se va fi statornicit și din dragostea pe care amândoi o purtau meleagurilor de la Curbura Carpaților și a oamenilor de aici.

Profesorul urmărește cu atenție întreaga activitate a fostului său student : „Cu muzeul veți face cum veți socoti mai bine. Mă bucur și de „Milcovia" [...] în ce privește săpăturile, aveți toată aprobarea. Noroc ! Nu uita să pui o vrânceancă să împletească o serie de ațe ciobănești. Era singurul ornament al portului bărbătesc. Câteva fire albe și negre —

---

[3] Citat din invitația program a ședinței Cercului de Etnografie din februarie 1939.

[4] Simion Mehedinți — *Caracterizarea etnografică a unui popor prin munca și uneltele sale*, în *Analele Academiei*, seria „Discursuri de recepție", XLVII, București, 1920, p. 23.

atât ! Cu cele mai bune urări pentru munca d-tale geografică. Devotat, Simion Mehedinţi"[5].

Într-o altă scrisoare de răspuns pentru urările făcute cu prilejul Anului Nou, magistrul îşi exprimă bucuria de a avea urmaşi pe măsură : „Din ziua dintâi, 1947 a fost pentru mine cu noroc. Am apucat să văd al treilea profesor al catedrei de care ne-am despărţit în împrejurările cunoscute. Aşa cum sporeşte „familia geografilor" socot că putem privi cu linişte viitorul ştiinţei noastre în România. Va fi în curând o jumătate de veac de la inaugurarea cursului... Pot să treacă veacuri peste veacuri şi sunt sigur că pământul şi poporul românesc vor fi din ce în ce mai exact cunoscute de străini ; se va vedea că neamul acesta n-a ţinut degeaba umbră pământului".

Una din ultimele scrisori primite de N. Al. Rădulescu de la Dascălul său ni-l înfăţişează copleşit de tristeţea unor neîmpliniri, a unor lucruri prost făcute : „Mare nenorocire că nu ne-am învrednicit să fi adunat măcar într-un *Muzeu etnografic* documentele arhaice ale civilizaţiei şi culturii legată de Carpaţi şi de Dunăre. Unde e acuma *clopotniţa* Muzeului de Artă era Monetăria Statului, o clădire fără nici un caracter, în care s-a organizat un „muzeu etnografic". Ştii ce cuprindea ? O colecţie de păpuşi, cam de o palmă fiecare. Vrea organizatorul Muzeului (anecdotistul Th. Speranţă) să arate cum e portul românesc în fiecare judeţ, ca şi cum judeţul ar fi fost o unitate etnografică, iar haina ar fi fost singurul document interesant pentru etnograf".

Tulburător prin sinceritate, textul scrisorii atrage atenţia asupra pierderilor pentru civilizaţia şi cultura românească generate de indiferenţa faţă de patrimoniul folcloric şi etnografic, de insuficienta grijă pentru păstrarea lui. Transpare în cuvintele Magistrului şi tristeţea pentru „Ethnos"-ul rămas mai mult în fază de proiect şi pentru faptul că etnografia nu s-a putut dezvolta aşa cum intenţiona să o facă Mehedinţi.

Nicolae Al. Rădulescu a predat şi *un curs de etnografie* (încă din 1941), o variantă imprimată la xerox fiind pusă la dispoziţia studenţilor din anii mari (III—IV) în anul 1948. Este semnificativă poziţia sa exprimată în legătură cu locul etnografiei : „pentru cineva neprevenit sau pentru cei ce cred că geografia trebuie să rămână în faza stabilirii arealului, un curs de etnografie — care e disciplină autonomă, recunoaştem — nu are ce căuta la geografia umană. Când însă te ocupi tocmai de zona de contact dintre geografia umană şi etnografie, când faci cum spunem noi etnogeografie, adică te preocupi de raporturile dintre cultură şi civilizaţia primitivilor şi mediul geografic, atunci ne găsim în plină geografie".

Iată deci pe scurt imaginea unei activităţi variate, în care N. Al. Rădulescu s-a comportat *„ca orice om de răspundere ştiinţifică, care îşi dă seama că nu cu el începe universul şi că poţi spune că ţi-ai îndeplinit datoria decât dacă ai ştiut să făureşti puternic veriga generaţiei căreia-i aparţii, cu care să legi lanţul din care eşti o părticică"*.

---

[5] Citatul provine dintr-o scrisoare adresată de S. Mehedinţi fostului său elev, scrisoare care, ca şi altele la care vom face apel, se află în posesia familiei Rădulescu.

PUBLICAȚII CU CARACTER ETNOGRAFIC

1 *Obiceiuri vrâncenești — stâlkii*, în „Milcovia", an IV, vol. 1—2, Focșani, Tip. „Cartea Putnei", 1933, p. 123—130.

2 *Vechea industrie vrânceană — chiua și drâsta*, în „Milcovia", an V—VII, 1934—1936, p. 21—53.

3 *Sângeorzul*, în „Revista geografică română", vol. I, fasc. II, 1938, p. 5—15.

4 *Asupra răspândirii plugului de lemn în România*, în „Revista geografică română", anul V, fasc. 1—2, 1942, p. 43—47.

5 *Cercetări geografice în Milcovia : Iarmarocul de la Cașin*, în „Milcovia", VIII, 1938, I—II, p. 7—38.

6 *Târgurile anuale din ținutul Putnei*, în „Milcovia", an. II, vol. I, 1931, p. 144—152.

7 *Muzeul regional putnean*, în „Anuarul Liceului Unirea", Focșani, 1930—1936, p. 3—8.

ANEXA

SIMION MEHEDINȚI către N. AL. RĂDULESCU

1.I.1948

Iubite Domnule Rădulescu,

Cele mai cordiale mulțumiri pentru buna aducere aminte din partea D-tale și a colaboratorilor de la Institut.

„Mulțumire sufletească?" Poate fi mulțumire, când mergi șchiopătând? De patru ani de zile, n-am mai atins o carte din biblioteca mea. În loc de 14 volume de Opere complete, *am rămas cu 616 pagini din volumul I. Mai urâtă situație nici că se putea închipui.*

Anul 1948, cu numărul lui de la urmă, îmi arată că sunt la sfârșitul deceniului al optulea. Pentru a evita lunecările intelectuale (inevitabile *de la anume etate), buna cuviință mă obligă să tai firul. Dacă mai am un moment de liniște, aș vrea să termin o mică schiță : „Antropogeografia — știință experimentală", apoi „Caracterizarea neamului carpatic" pentru luna lui mai. Și* punctum.

De nimic nu-mi pare atât de rău ca de „Ethnos". Ar fi fost o completare la „Terra" — Mare nenorocire că nu ne-am învrednicit să fi adunat măcar într-un muzeu etnografic *documentele arhaice ale civilizației și culturii legată de Carpați și de Dunăre.*

Unde e acuma clopotnița *Muzeului de Artă era Monetăria Statului, o clădire fără nici un caracter, în care s-a organizat un „muzeu etnografic". Știi ce cuprindea? O colecție de păpuși, cam de o palmă fiecare. Vrea organizatorul Muzeului (anecdotistul Th. Speranța) să arate cum e portul* *românesc în fiecare județ, ca și cum județul ar fi fost o unitate etnografică, iar haina ar fi fost singurul document interesant pentru etnograf.*

Cu toate că materia catedrei nu-l obliga, profesorul de geografie a ținut în 1906 un curs sumar de etnografie, să deștepte atenția cuiva ... Brătescu a prins mai târziu firul și alții după dânsul. Dar împrejurările au fost cum au fost ... După ce-am adus pe Vâlsan la București și-am terminat „Terra", m-am ocupat numai de „Ethnos", ca urmare la Coordonate etnografice. *Deși târziu, acela ar fi fost momentul cel mai favorabil, după întregirea hotarelor, să dăm avânt etnografiei în tuspatru universitățile țării. Paralel cu* Atlasul limbii *s-ar fi putut face iarăși cercetări de caracter etnografic de cel mai mare interes. Carol al II-lea s-a apucat de sociologie, și încă neglijând metoda geografică tocmai când atâtea științe începuseră a se folosi de ea cu rezultate minunate ... Și astfel suntem unde suntem.*

În nici o ramură a științei n-avem cuvânt să ne îndoim de succes. Lucrul e grav numai atunci și numai acolo unde piere obiectul însuși al studiului. Acesta e cazul etnografiei.

Dar să nu disperăm. Acuma sunteți mulți și cu atâta experiență, încât greșelile nu mai sunt cu putință. Octogenarul vă îmbrățișează părintește și vă dorește cel mai deplin succes.

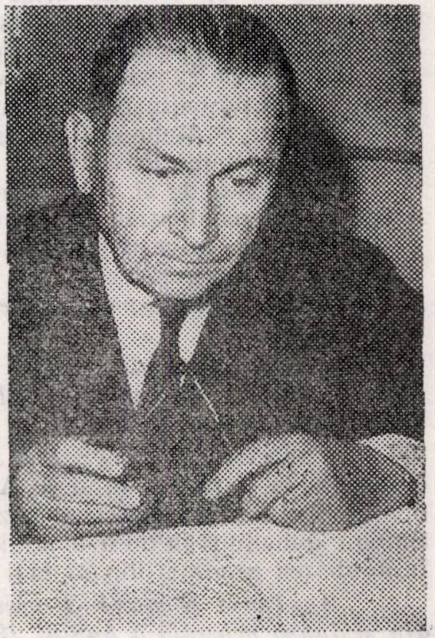
S. Mehedinți

P.S. *E de râs și totuși e* ceva. *După alte păcate, fiind și hârtia scămoșată, trebue să te oprești de zece ori la fiecare pagină, să cureți penița ...*

PROFESORUL N. AL. RĂDULESCU, MEMBRU CORESPONDENT AL ACADEMIEI ROMÂNE

— Documente inedite —

SILVIA DOBRE



Între atât de numeroasele date şi documente, necunoscute sau prea puţin puse în valoare, ale vieţii şi activităţii unor personalităţi importante ale ştiinţei şi culturii româneşti se află şi acelea care privesc consacrarea lor academică.

Alegerea unora dintre cărturarii noştri de seamă în forul academic al ţării a constituit dintotdeauna un moment de referinţă, un eveniment important atât pentru viaţa cultural-ştiinţifică românească, cât şi, mai ales, pentru Academia Română care, astfel, îşi continua îndeplinirea rolului său de instituţie de primă mărime în câmpul cercetării ştiinţifice, al literaturii şi artelor. Pentru biografia ştiinţifică a celor aleşi evenimentul constituie un bun prilej pentru cunoaşterea mai în adâncime a omului şi operei, un stimulent pentru viitoarea activitate ştiinţifică, literară sau culturală mai susţinută şi, oarecum, direcţionată şi pusă în serviciul programelor promovate de Academia Română. Din acest punct de vedere, publicarea dosarelor academice îşi are importanţa sa de netăgăduit. Acţiunea devine cu atât mai necesară cu cât, în unele cazuri, lucrurile sunt prea puţin sau deloc cunoscute. Acesta este şi cazul profesorului Nicolae Al. Rădulescu, geograf şi etnograf cu merite incontestabile. Dacă, în general, opera geografică a lui N. Al. Rădulescu a fost în linii mari relevată[1], cea de scrutător al fenomenului etnografic a fost, în mod

---

[1] Dragoş Bugă, *Prof. dr. doc. Nicolae Al. Rădulescu. 1905–1989*, în ,,Studii şi cercetări de geologie, geofizică, geografie'', seria geografie, tomul XXXVI, 1989, p. 101–103; A se vedea şi *Bibliografia selectivă* întocmită de dr. Sorina Vlad, publicată în acelaşi loc, p. 103–105; *** *A 75-a aniversare a prof. univ. dr. doc. Nicolae Al. Rădulescu, vicepreşedinte al Societăţii de Ştiinţe Geografice din R.S. România*, în ,,Terra'', anul XII (XXXII), nr. 4, 1980, p. 35–36.

R.E.F., tom 41, nr. 1–2, p. 53–58, Bucureşti, 1996

inexplicabil, neglijată până acum [2]. Prea puţine lucruri se ştiu, de asemenea, despre alegerea profesorului N. Al. Rădulescu la Academia Română, ca membru corespondent. Cu excepţia unei singure notiţe [3], despre alegerea lui N. Al. Rădulescu la Academia Română nu s-a vorbit încă până acum. Numele lui nici măcar nu este pomenit în această calitate în sintezele de istorie a Academiei Române [4]. O explicaţie a acestei stări de lucruri ar putea fi găsită în situaţia de excepţie a carierei academice a profesorului N. Al. Rădulescu, şi anume aceea că a fost ales membru al Academiei Române cu o săptămână înainte de ,,transformarea'' în Academia Republicii Populare Române. După cum este bine cunoscut, o dată cu această ,,transformare'' au fost înlăturate din forul academic aproape toate personalităţile cultural-ştiinţifice româneşti, cu precădere din domeniul ştiinţelor sociale şi umane. Între aceştia s-a aflat şi profesorul N. Al. Rădulescu.

Iată de ce socotim utilă publicarea documentelor — inedite până în momentul de faţă — care atestă alegerea lui N. Al. Rădulescu la Academia Română ca membru corespondent.

La data de 22 mai 1948 a avut loc şedinţa Secţiei Istorice a Academiei Române sub preşedinţia lui Silviu Dragomir, prezenţi fiind : A. Rădulescu, Al. Lapedatu, S. Mehedinţi, D. Gusti, I. Lupaş, P. S. Episcop Colan, P. P. Negulescu, general Rosetti, pr. N. Popescu şi N. Bănescu.

Pe ordinea de zi, între altele, propuneri pentru alegerea de membri activi şi corespondenţi în locurile rămase vacante prin decesul predecesorilor.

În ceea ce priveşte alegerea de membru corespondent, procesul verbal al şedinţei consemnează :

,,*Se procedează apoi la alegerea de corespondent în locul lăsat vacant de C. Brătescu.*

Rezultatul primului scrutin : N. Rădulescu 9 voturi, Romulus Vuia 2 voturi, anulat 1. D [omnul] N. Rădulescu va fi propus plenului întrunind majoritatea regulamentară'' [5]

Ca urmare a deciziei Secţiei Istorice propunerea de alegere ca membru corespondent a profesorului N. Al. Rădulescu este înaintată plenului academic, care o şi discută şi, pe baza referatului de recomandare întocmit de Simion Mehedinţi în numele şi din însărcinarea secţiei, o supune aprobării în adunarea generală din 27 mai 1948 :

,,*Academia Română. Proces verbal nr. 11. Şedinţa ordinară publică din sesiunea generală a anului 1948, ţinută în ziua de 27 mai anul 1948.*

---

[2] Un prim demers în această direcţie îl face Sorina Vlad, *Preocupări etnografice în opera şi activitatea geografului N. Al. Rădulescu*, studiu publicat în volumul de faţă. Rămâne în sarcina specialiştilor cercetarea în adâncime a operei etnografice a lui N. Al. Rădulescu pentru a-i marca la însemnătatea reală şi în context, contribuţia notabilă la progresul cercetărilor etnografice în România.

[3] Al. Dobre, *Romulus Vuia, candidat la fotoliul academic*, în ,,Revista de etnografie şi folclor'', 35 (1990), nr. 3—4, p. 302.

[4] Acad. Sabba Ştefănescu, acad. G. Murgeanu, acad. Vintilă Mihăilescu (sub red.), *Geologia, geofizica, geodezia, geografia*, în col. ,,Istoria ştiinţelor în România'', publicată sub egida Comitetului Român de Istoria şi Filozofia Ştiinţei, Bucureşti, Editura Academiei, 1977, 323 p. ; *Personalităţi româneşti ale ştiinţelor naturii şi tehnicii. Dicţionar*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1982, 420 p. ; Ştefan Pascu, *Istoricul Academiei Române. 125 de ani de la înfiinţare*, Bucureşti, Editura Academiei, 1991, 332 p. ; Dorina N. Rusu, *Istoria Academiei Române. Repere cronologice*, Bucureşti, Editura Academiei, 1992, 388 p.

[5] *Arhiva Academiei Române*, Dosar A—3, 1948, fila 105.

Membrii prezenți : I **Secțiunea Literară:** *d-nii Antonescu arh. Petre, Capidan Th., Caracostea D., Ciobanu Ștefan, Galaction Gala preotul, Iordan Iorgu, Murnu Gheorghe, Petrovici I., Rădulescu Motru Const., Sadoveanu Mihail ; II* **Secțiunea Istorică:** *d-nii Bănescu N., Dragomir Silviu, Gusti Dimitrie, Lapedatu Alexandru, Lupaș Ioan, Mehedinți Simion, Negulescu P.P., Nicolae Colan episcop, Nistor Ioan, Popescu preotul N., Rădulescu Andrei, Rosetti general R. ; III* **Secțiunea Științifică :** *d-nii Ciucă M., Hulubei Horia, Macovei Gh., Parhon dr. C.I., Pompei D., Săvulescu Traian, Spacu Gh., Teodorescu Em. C., Vasilescu-Karpen N., Voinov Dimitrie, Motaș C., Nicolau Șt.*

Dl S. Mehedinți dă citire următorului raport despre activitatea științifică de geograf a D-lui profesor N. Al. Rădulescu (Anexa).

Procedându-se la votul cu bile, drept rezultat al votului se constată că dl Nicolae Al. Rădulescu a întrunit, din 33 de voturi exprimate, 26 de voturi pentru, 7 fiind contra.

Dl președinte **Andrei Rădulescu** *constată că dl Nicolae Al. Rădulescu a întrunit cele 2/3 de voturi cerute de Statute și îl proclamă ales membru corespondent al Academiei Române la Secțiunea Istorică"* [6].

ANEXA

Referatul de recomandare al lui Simion Mehedinţi pentru alegerea ca membru corespondent al Academiei Române — Secţia Istorică — a profesorului N. Al. Rădulescu.

,,Domnilor colegi,

Fiind vorba să găsim un urmaș eminentului geograf C. Brătescu, Secţiunea Istorică a fost de părere că cel mai potrivit candidat este omul de știință pe care Universitatea din București l-a chemat la catedra de geografie generală și antropogeografie, adică prof. Nicolae Al. Rădulescu. Atât prin lucrări, cât și prin concursuri universitare, el a dovedit până azi spornică și variată muncă în sfera geografiei, cum se vede din bibliografia aci anexată.

În latura *geografiei fizice*, monografia sa asupra Vrancei arată o deplină stăpânire a materialului, începând cu morfologia și sfârșind cu cercetarea populaţiei.

În ceea ce privește interesul său pentru *istorie* dovada a fost făcută cu prisosință în cele șapte volume ale revistei regionale ,,Milcovia", pe care a întemeiat-o și a condus-o în anii cât a fost profesor de geografie la liceul din Focșani. În câte orașe de provincie s-au putut constata manifestări culturale de acel nivel?

Urmarea acestei exemplare activităţi ştiinţifice și didactice a fost chemarea și ca profesor la Seminarul Pedagogic din Cluj, iar când s-a creat o conferință de antropogeografie la București, un concurs la care au luat parte mai mulți candidați a dovedit capacitatea profesorului Rădulescu de a se sui pe o catedră universitară.

---

[6] *Arhiva Academiei Române,* Dosar A—3, 1948, fila 192.

Constatând apoi că ,,Buletinul Societății Geografice" a ajuns prea îngust spre a cuprinde lucrările tinerilor geografi, același profesor, ajutat de colaborarea camarazilor din cele patru universități ale țării, a întemeiat ,,Revista Geografică Română". Cele 12 fascicule apărute până azi cuprind pe lângă studii de geografie fizică o sumă de lucrări de geografie economică, politică și de antropogeografie.

Pe temeiul acestei activități multilaterale, când catedra de geografie de la Academia de Înalte Studii Comerciale a rămas vacantă, conferențiarul a devenit profesor la acea instituție. Acolo, alături de prelegeri, lucrările de seminar între anii 1941—1946, după cercetări de teren împreună cu studenții și publicate în volum, au demonstrat oricui că neobositul geograf se poate mișca cu aceeași libertate în toate sectoarele specialității sale.

Ca încununare a acestei pilduitoare activități, Universitatea din București a socotit că face un act de dreptate, chemându-l la catedra rămasă vacantă prin moartea regretatului profesor C. Brătescu.

În sfârșit, în anii din urmă, când în fruntea Ministerului Agriculturii și Domeniilor, un om de știință a pus la cale mari lucrări pentru ameliorarea vieții agricole, pe temeiu de studii științifice și minuțioase anchete, între cei chemați să colaboreze la această grea operă de înlăturarea ,,discordanțelor antropogeografice", moștenite din epoca exploatării anarhice a bogățiilor țării, a fost și prof. N. Al. Rădulescu. Studiile din Valea Teleajenului, din Vrancea și Tutova sunt de exemplară activitate nu numai în latura teoretică, dar și practică.

Consacrarea pe care i-a dat-o în repetate rânduri universitatea, după munca desfășurată în atâtea colțuri ale țării (Focșani, Cluj, Cernăuți și București) este o probă vădită că geograful, antropogeograful, etnograful și renovatorul geografiei economice în Academia de Înalte Studii Comerciale este una dintre cele mai întemeiate speranțe în progresul geografiei românești.

Secțiunea Istorică, și subsemnatul ca raportor, cu conștiința deplin împăcată, propun să fie ales ca membru corespondent prof. N. Al. Rădulescu, titularul catedrei de geografie generală și antropogeografie de la Universitatea din București, membru permanent al Institutului de Cercetări Geografice din România [7].

S. Mehedinți

22 V 1948

Referatul lui Simion Mehedinți este însoțit de o listă, evident selectivă, a principalelor lucrări științifice ale candidatului, pe care, pentru a reconstitui în integralitatea sa tabloul, o redăm în continuare :

,,N. Al. Rădulescu, profesor la Facultatea de Științe, catedra de geografie generală și geografie umană. Membru permanent al Institutului de Cercetări Geografice al României.

---

[7] *Arhiva Academiei Române,* Dosar A—3, 1948, filele 202—205.

A. LUCRĂRI TIPĂRITE

1. *Clima Moldovei de Sud*, în „Milcovia", an I, vol I, Focșani, 1930.
2. *Cutremurele de pământ din Moldova de Sud*, în „Milcovia", an I, vol 2, Focșani, 1930.
3. *Târgurile anuale din ținutul Putnei*, în „Milcovia", an II, vol. 1, Focșani, 1931.
4. *Dunele de la confluența Bârladului*, în „Milcovia", an II, vol. 2, Focșani, 1931.
5. *Obiceiuri vrâncenești — stâlkii*, în „Milcovia", an IV. vol. 1—2, Focșani, 1933.
6. *Vechea industrie vrânceană*, în „Milcovia", an V—VII, Focșani, 1936.
7. *Muzeul regional putnean*, Focșani, 1936.
8. *Vrancea — Geografie fizică și umană*, București, 1937.
9. *Cercetări geografice în Milcovia*, în „Milcovia", an VIII, vol. 1—2, Focșani, 1938.
10. *Oltenia seismică*, Focșani, 1938.
11. *Poziția geopolitică a României*, în „Rev. Geogr. Rom.", an I, fasc. 1, Cluj, 1938.
12. *Sângiorzul*, în „Rev. Geogr. Rom.", an I, fasc. 2, Cluj, 1938.
13. *Încercări în metodica geografiei*, în „Rev. Geogr. Rom", an I, fasc. 3, Cluj, 1938.
14. *Relațiile economice între Bulgaria și țările vecine*, în „Rev. Geogr. Rom", an II, fasc. 2—3, București, 1939.
15. *Considerațiuni geografice asupra rețelei hidrografice a României*, în „Rev. Geogr. Rom.", an III, fasc. 1, București, 1940.
16. *Cercetări în Moldova de Sud asupra cutremurului din 10 nov.*, în „Rev. Geogr. Rom.", an III, fasc. 2—3, București 1943.
17. *Considération géographiques sur le tremblement de terre du 10 nov.*, în „Comptes rendus des séances de l'Académie des Sciences de Roumanié", t. 5, nr. 3, București, 1941.
18. *Introducere sumară în geografia economică*, în „Rev. Geogr. Rom.", an IV, fasc. 2—3, București, 1941.
19. *Antropologia rasială și antropogeografia*, în „Buletinul Societății Geografice", an LIX, București, 1941.
20. *Asupra repartiției plugului de lemn în România*, în „Rev. Geogr. Rom"., an V, fasc. 1—2, București, 1942.
21. *Atlasul și hărțile murale ca material intuitiv în învățământul secundar*, în „Rev. Geogr. Rom", an V, fasc. 3, București, 1942.
22. *Zonele de aprovizionare apropiată ale câtorva orașe din sudul României*, în „Rev. Geogr. Rom", an I, București, 1945.
23. *Asupra geografiei turismului*, în „Rev. Geogr. Rom.", an II, București, 1946.
24. *Exploatările de petrol și cărbuni din România în perioada 1940—1944*, București, 1946.
25. *Viața și opera profesorului C. Brătescu*, în „Rev. Geogr. Rom"., an II, București, 1946.
26. *Aspectul geografic al comerțului intern românesc*, București, 1946.
27. *Introducere în antropogeografie*, București, 1947.

28. *Un mare călător și geograf rus : P.A. Cropotkin*, în ,,Analele româno-sovietice'', an I, nr. 3, București, 1947.
29. *L'arrière — pays géoéconomique des villes roumains*, in ,,Comptes — rendus des séances de l'Académie de Sciences de Roumanie'', t. VII, Iași, 1947.
30. *Viața și opera prof. C. Brătescu*, în ,,Bulet. Academiei de Științe'', nr. 14, București, 1947.

B. PUBLICAȚIUNI ORGANIZATE ȘI CONDUSE

,,Milcovia'', revistă regională de studii, apărută la Focșani, între 1930—1938 (total 7 volume).

,,Revista Geografică Română'', apărută la Cluj și București între 1938—1943 (în total 12 fascicole).

Lucrările Seminarului de Geografie Economică, de la Academia de Înalte Studii Comerciale și Industriale din București, 1946 (un volum).

C. LUCRĂRI PENTRU AMELIORĂRI ECONOMICE ȘI SOCIALE

— inițiate de Ministerul Agriculturii și Domeniilor și conduse pe teren de N. Rădulescu :

Valea Teleajenului, septembrie, 1947.
Ținutul Tutovei, februarie, 1948''[8].

---

[8] *Arhiva Academiei Române*, Dosar A—3, 1948, filele 201, 206.

„FOLCLORUL ŞI ETNOGRAFIA SUB PROTECŢIA ACADEMIEI ROMÂNE"

POSIBILE TRASEE ALE CERCETĂRII ÎN FOLCLORISTICĂ ŞI ETNOLOGIE

ION ŞEULEANU

1. Nici un efort nu este îndeajuns de mare şi, în consecinţă, nici un gram de energie intelectuală nu se cuvine a fi drămuit atunci când e vorba de a face cunoscute lumii întregi cultura şi literatura română, valorile lor de căpătâi, de a impune atenţiei generale virtuţile creatoare ale poporului nostru. Pentru că, au spus-o apăsat şi convingător alţii înaintea noastră, asemenea valori şi personalităţi creatoare de cultură există nenumărate şi ele ne-ar permite să participăm fără complexe la un dialog deschis şi, totodată, fertil al culturilor.

Printr-o propagandă culturală adecvată (în sfârşit !), sistematică şi de durată, cu obiective precis stabilite, întemeiată pe cultivarea, încurajarea şi promovarea talentelor autentice şi, în acelaşi timp, reprezentative, am putea spera să ne impunem mai hotărât şi mai convingător în conştiinţa lumii prin ceea ce avem original, cu adevărat specific. Părerea noastră este că numai o anumită lipsă de îndrăzneală, o nejustificată şi păgubitoare modestie ne-a oprit până acum, în ciuda unor evidenţe, să ne ocupăm locul ce ni se cuvine la colocviul spiritualităţii universale.

Cele spuse nu vor să semene de loc a vanitate inabil mascată de un gust îndoielnic. Ele nu sunt nici rezultatul vreunei perspective înnegurate de etnocentrism, ci izvorăsc din dorinţa de a sublinia statutul de egalitate al culturii române cu cel al altor culturi. Nu tentaţia de a arunca asupra culturii române nişte lumini ce nu i se cuvin ne-au determinat să scriem cele de mai sus, ci încercarea de a arăta că nu suntem o „cultură subalternă", că ne-am adus obolul la patrimoniul cultural al umanităţii. În fine, intenţia noastră a fost aceea de a reaminti că nota adusă în concertul universal de spiritualitatea românească este singulară, de remarcabilă originalitate.

2. Nu altfel stau lucrurile într-un domeniu mai apropiat de preocupările noastre, în folcloristică şi etnologie. Mai nou, de exemplu, este tot mai vizibilă în folcloristica mondială tendinţa de a inventaria faptele de cultură populară din perspective multiple, ca fenomene complexe determinate de contextul generator, de statutul lor ontologic, de mediul de viaţă în care apar şi se manifestă. Dar cât de cu adevărat noi sunt aceste „perspective", din moment ce încă acum mai bine de o sută de ani B.P. Hasdeu, cu mintea lui de vizionar, cerea exact acelaşi lucru exegezei folclorice ? Prin câteva din ipotezele lui îndrăzneţe, cum arată Ovidiu Bîrlea în a sa *Istorie a folcloristicii româneşti*, el ni se înfăţişează a fi un mare des-

R.E.F., tom 41, nr. 1–2, p. 59–61, Bucureşti, 1996

chizător de drumuri în folcloristica europeană și universală. O demonstrează legea ,,potrivit căreia ținuturile matcă au un folclor mai bogat, mai bine păstrat, în timp ce roiurile au un folclor mult mai sărac" *(Istoria folcloristicii românești*, București, Editura Enciclopedică Română, 1974, p. 177), lege redescoperită și pusă în circulație europeană mult mai târziu, de savantul suedez C.W. von Sydow. O dovedesc studiile despre *Cucul și turturica* și *Povestea numerelor*, ce pot fi socotite printre ,,întâile monografii folclorice din literatura europeană" (*Ibid*., p. 186). Și ,,numai faptul că au fost scrise în limba română", precizează mai departe folcloristul citat, și nu în una de largă circulație, ,,l-a văduvit pe Hasdeu de a fi recunoscut poate drept precursorul școalei istorico-geografice " (*ibid*.). Câteva din normele de investigare avansate de Bogdan Petriceicu Hasdeu au fost puse în aplicare de cei ce i-au urmat, în primul rând de Ovid Densusianu și de adepții școlii sale. Căci ce altceva decât justificarea contextului exprimau cuvintele lui Densusianu, atunci când accentua că este imposibil ,,să înțelegem folclorul de orice natură ar fi el, dacă nu ne referim la realitatea ce-i exprimă originea și caracteristica"*(Aspecte ale poeziei romanice*, p. 122 ; apud Ovidiu Bîrlea, *op. cit*., p. 366). Atenția acordată de savant folclorului contemporan, după ce înainte fusese abordat, cu precădere, doar în ipostaza lui de moștenire, ca ,,survival" al unor timpuri apuse, reprezintă, de asemenea, o prioritate mondială, echivalând cu ,,cel mai mare câștig al folcloristicii secolului nostru" (*ibid*., p. 359).

Nu altfel proceda Constantin Brăiloiu, printre cei dintâi, dacă nu primul în etnomuzicologia mondială, cu cântecul popular, și tot atât de complex înțelegeau realitatea culturii orale cercetătorii din echipele conduse de Dimitrie Gusti în faimoasele lor anchete de teren.

O altă descoperire a folcloristicii actuale este legată de așa-numita dinamică a folclorului. Ea reclamă considerarea creației folclorice în proces, ca devenire permanentă, în funcție de o multitudine de factori de natură exterioară ori intrinseci, care-i diriguiesc destinele și-i hotărăsc configurația, aflată mereu în schimbare. Este, să observăm, ceea ce susținea Ovid Densusianu, încă în 1909, în *Folclorul. Cum trebuie înțeles* : ,,Cercetătorul trebuie să cuprindă în câmpul lui de observație și actualitatea și trecutul ; mintea lui trebuie să fie veșnic gata să cunoască și ce se întâmplă și ce s-a întâmplat altădată, pentru că nimic nu poate fi pătruns în toate tainele dacă e izolat în timp, ca și în spațiu (apud Ovidiu Bîrlea, *op. cit*., p. 359).

Sau iată, după mărturisirea unui observator străin, cum înțelegea să lucreze Constantin Brăiloiu în expedițiile sale de teren : ,,Profesorul a adus cu sine mai multe aparate, pentru că el nu este mulțumit numai cu înregistrarea muzicală. Melodia, susține el, va menține palpitația vieții numai dacă fața cântărețului se vede și ea, dacă poate fi urmărită atitudinea sa, mediul în care el performează. Deci este necesar să facem și un film. Detaliile biografiei interpretului sunt și ele notate" (Henri Baerlein, în *Old Romania*, London, 1940, p. 210 ; 214—215 ; 225—226). Sunt, cele consemnate, repere ale unei strategii metodologice și de cercetare (culegere) și, în general, de studiere a cântecului popular care au marcat ,,un pas hotărâtor în istoria folcloristicii europene " (Ovidiu Bîrlea, *op. cit*., p. 513). Fără a mai aminti contribuția, dintre cele mai însemnate, la fixarea relației de subtile și infinite condiționări dintre vers și melodie, în așa-numitul „vers popular cântat".

Folcloristica europeană și universală au generalizat abia mai târziu aceste achiziții teoretice și de acțiune practică, fără a se mai ști, în afara unui cerc restrâns de inițiați, că ele au fost formulate cândva, cu o remarcabilă limpezime și siguranță, de savanții români.

Rămâne o obligație morală a noastră, a cercetătorilor români, de a scoate la lumină aportul acestor inegalabili savanți la dezvoltarea științei mondiale. Savanți care au avut inspirația, nu tocmai rar, de a spune lucruri fundamentale, în premieră. Cultura și știința românească au avut, altfel spus, un cuvânt de rostit în statornicirea omului sub zodia ocrotitoare a civilizației.

3. Aspectele punctate mai sus nu reprezintă, firește, decât una din posibilele direcții asupra cărora ar urma să se concentreze cercetarea contemporană și, desigur, viitoare. Tradițiile, în multe privințe strălucite, ale mișcării folcloristice și etnologice românești, se cer a fi duse mai departe, iar succesele, deloc puține, din ultimele decade, consolidate. Continuarea cercetării sistematice a terenului cuprinzând toate zonele etnofolclorice, arhivarea și tezaurizarea documentelor literare, muzicale, coregrafice colecționate, indexarea și tipologizarea lor trebuie să se constituie, de acum înainte, în priorități indiscutabile. Adăugat la ceea ce există deja adunat în arhive, materialul înregistrat va fi util în cel mai înalt grad pentru elaborarea unor lucrări de anvergură și, neapărat, de ținută științifică exemplară, capabile să asigure intrarea patrimoniului nostru de valori etnofolclorice în circuitul european și mondial. Căci, precum bine se știe, acesta este inadmisibil de puțin reprezentat în sintezele internaționale existente. *Corpusul folclorului românesc* trebuie dus până la capăt, iar instrumente de lucru fundamentale (bibliografii, tipologii, ediții critice ș.c.l.) s-ar cuveni, în sfârșit, realizate, tipărite de urgență și puse la îndemâna cercetării actuale.

Convingerea noastră rămâne aceea că pentru atingerea acestor deziderate va fi nevoie de un efort cu totul excepțional, de muncă îndârjită și aproape (din păcate !) dezinteresată. De sacrificiu de durată, de muncă de echipă în interiorul unor puternice colective de cercetători, care să cuprindă toate forțele existente în institutele patronate de Academia Română, în universități, dar și în alte instituții care se preocupă de conservarea și tezaurizarea creației populare (muzee etc.).

De fixarea obiectivelor științifice, de coordonarea eforturilor, de conturarea strategiilor și chiar de asigurarea sprijinului logistic necesar finalizării planurilor de cercetare ar urma să se ocupe un for căruia să-i fie clar recunoscute competențele. Acest for nu poate fi, în opinia noastră, decât Comisia de Folclor și Etnologie a Academiei Române, pe care, satisfăcuți că-și reia activitatea, va trebui s-o sprijinim cu toții, convinși de menirea ei nobilă în impulsionarea și direcționarea cercetărilor legate de cultura noastră populară.

ACADEMIA ROMÂNĂ —
PROMOVAREA CERCETĂRILOR ETNOMUZICOLOGICE

TITUS MOISESCU

Este cunoscut faptul că, încă de la înființare, în anul 1866, Academia Română a sprijinit în mod real cultura populară, acordându-i un interes științific de prim ordin, dar și o susținere materială corespunzătoare. Dacă dintru început, acest înalt for de cultură avea ca obiect de cercetare, printre altele, numai domeniul lingvistic (ortografia limbii, gramatica, dicționarul), pe măsură ce investigațiile înaintau, s-a ajuns la concluzia că nimic nu se poate face, complet și definitiv, fără cunoașterea și cercetarea producției orale populare. Și astfel, cultura populară a pătruns din ce în ce mai profund în preocupările iluștrilor noștri oameni de artă și cultură. Sfera de cuprindere a acestui domeniu specific oralității populare s-a lărgit simțitor o dată cu trecerea anilor, folclorul, cu toate elementele lui constitutive devenind o prezență vie și am putea spune chiar permanentă în tematica de cercetare a Academiei Române. Prin achiziții, premieri, subvenții, tipărituri etc., Academia Română a susținut cercetarea folclorică, chiar dacă aceasta nu se ridica totdeauna la un nivel de profesionalitate corespunzător forului academic. Nu am exagera dacă am considera că toate demersurile poeților și scriitorilor români de a stabili limba după graiul poporului s-au îndreptat cu precădere spre culegerile de poezie și proză populară, mult încurajate de forul suprem academic. Era o necesitate națională, spre a determina formarea limbii române literare. Iar cât privește metoda și criteriile de investigare a creației populare, toate acestea s-au stabilit, perfecționat și generalizat pe măsura trecerii anilor, fiecare componentă a culturii populare adaptându-și normele specifice de culegere, de fixare, de transcriere și de teoretizare pe care le-a considerat a fi cele mai expresive și utile. Despre toate aceste preocupări academice sau mai puțin academice s-a scris o întreagă literatură, bibliografia culturii populare românești fiind completată cu studii speciale, cu micro- și macromonografii zonale, cu dicționare explicative și biografice, cu foarte numeroase culegeri regionale, tematice etc., întregul specific al acestui domeniu de manifestare orală a românilor fiind abordat cu dăruire și competență de cei integrați în sistem.

După înființare, timp de câteva decenii, Academia Română și-a concentrat activitatea, în domeniul folclorului, numai asupra literaturii populare, și în special asupra poeziei, care a constituit obiectul principal al culegerilor și al studiilor teoretice privind acest produs al culturii populare. Or știut este faptul că principala caracteristică a celui mai important segment al creației populare — cântecul — este îngemănarea desăvârșită

R.E.F., tom 41, nr. 1–2, p. 63–66, București, 1996

şi de nedespărţit între melodie şi textul poetic, elemente definitorii şi inseparabile. Când se spune „cântec popular" trebuie să se înţeleagă muzică şi poezie. Povestea este veche şi astăzi nimeni nu mai contestă acest sincretism al cântecului popular românesc. Cu toate acestea, realitatea continuă să ne ofere existenţa durabilă a două discipline : pe de o parte una filologică, acordând interes poeziei populare, pe de alta una muzicologică, având ca obiect de cercetare melodia, destrămându-se astfel ideea sincretismului în cântecul popular. S-ar putea deduce că muzicienii, mai puţin stăpâni pe latura filologică a poeziei populare, s-au refugiat în teoretizarea muzicii, iar filologii, nestăpânind ştiinţa muzicii, au promovat în cercetările şi publicaţiile lor poezia populară. Din păcate, citându-l pe Constantin Brăiloiu, luate separat, nici poezia, nici muzica nu dezvăluie nimic esenţial. Adaptate una la alta, ele formează o unitate indisolubilă . . .

Şi totuşi, muzica a intrat în Academia Română, însă nu atunci când a fost admis ca membru activ Enescu, la 27 mai 1932, ci cu două decenii mai înainte, în mai 1910, atunci când D. G. Kiriac a prezentat şi a susţinut publicarea culegerii lui Bartók, *Cântece poporale româneşti din comitatul Bihor*, lucrare apărută, după cum ştim, în anul 1913, nu fără discuţii contradictorii în înaltul for academic român, discuţii pe care D.G. Kiriac, susţinut cu multă înţelegere şi pasiune de Ioan Bianu, a ştiut să le tempereze printr-o argumentare ştiinţifică de înaltă profesionalitate. (Problema fiind cunoscută, nu vom insista aici asupra ei).

Aş dori însă să mă refer la acest personaj de legendă al muzicii româneşti care a fost D. G. Kiriac — compozitor, profesor, dirijor, folclorist, animator neobosit al culturii româneşti populare şi bisericeşti —, şi anume la ideile care-l animau, încă de la sfârşitul secolului trecut, în abordarea folclorului muzical românesc.

Încă din anii 1897—1898, pe când se afla la Paris, D. G. Kiriac a preconizat ideea unei dualităţi spirituale româneşti — cântecul popular şi muzica bisericească orientală. Dorind să-şi facă cunoscute ideile ce-l animau, a înaintat Ministerului Instrucţiunii Publice şi Cultelor două memorii şi o schiţă de plan cu privire la studierea aprofundată a acestor două comori de viaţă românească, arătând şi foloasele ce noi am putea trage pentru viitorul artistic şi pentru educaţia noastră naţională. Şi cu o sinceritate demnă de remarcat, D. G. Kiriac recunoaşte că : „Aceste idei mi-au fost inspirate de către dl Bourgault-Ducoudray, profesor de estetică muzicală şi de istorie a muzicii la Conservatorul din Paris, atât prin lucrările sale estetice şi muzicale, relative la cântecul popular în Orient şi la muzica bisericească bizantină, cât şi prin sfaturile personale. « Este o crimă de a lăsa să se piardă o comoară de acest fel, la adunarea căreia au contribuit, prin solidaritatea simţămintelor comune, mii şi milioane de inimi în decursul timpului », remarca profesorul Bourgault-Ducoudray. Dânsul mi-a scos la iveală partea bună din această producţie omenească, neglijată de noi, şi mi-a arătat posibilitatea înfrumuseţării ei după regulile artei moderne"[1].

În continuarea memoriului său şi în schiţa de plan asupra studiului ***Cântecului popular românesc*** **şi a** ***Muzicii bisericeşti orientale*****, ambele datate**

---

[1] D. G. Kiriac, *Pagini de corespondenţă*. Ediţie îngrijită şi prefaţată de Titus Moisescu. Bucureşti, Editura Muzicală, 1974 (p. 298 şi urm.).

10 septembrie 1898, D. G. Kiriac expune idei şi programe deosebit de interesante şi de avansate din punct de vedere ştiinţific pentru acea perioadă, demonstrând valoarea de document a celor două ramuri artistice şi modul în care trebuie condusă cercetarea, de la culegere până la valorificarea acestor lăsăminte artistice specifice poporului român. Acest tânăr şi modest muzician, şcolit la Paris, poseda, la sfârşitul secolului trecut, un concept autentic şi cu temei ştiinţific privind maniera în care trebuie tratat cântecul popular. În anul 1910, când a intrat în contact cu Béla Bartók, nu era un naiv, un necunoscător al problemelor de folclor, dimpotrivă, el poseda o metodă de culegere şi de studiere a muzicii populare destul de avansată faţă de ceea ce se practica pe atunci în folcloristica europeană. Când s-a prezentat în mai 1910 în faţa forului academic spre a susţine tipărirea colecţiei lui Bartók, muzicianul român, în cuvântul său, a dat dovadă de o profundă cunoaştere a metodologiei cercetării folclorului, precizând printre altele, următoarele constatări semnificative: „Începuturile de culegeri care se fac astăzi de Academie, deşi unele din ele sunt slabe, în general sunt bune şi folositoare. Cu vremea se vor face culegeri din ce în ce mai bune de către specialişti bine pregătiţi, şi în părţile bune ale culegerilor de astăzi, aceştia din urmă vor găsi modele bune, de la care vor pleca pentru a culege mai departe"[2]. În mod cert D. G. Kiriac era convins că şi colecţia lui Bartók se încadra în categoria lucrărilor ce trebuiau să suporte o îmbunătăţire substanţială din multe puncte de vedere, fapt ce s-a şi petrecut în cele din urmă, Bartók revenind profund asupra culegerilor sale din Bihor.

---

[2] D. G. Kiriac se referea şi la colecţia Academiei Române „Din viaţa poporului român" (DVPR), iniţiată de Ioan Bianu şi în cadrul căreia au apărut 40 de volume; dintre acestea, următoarele au în conţinut cântece în notaţie liniară:

1. Pompiliu Pârvescu, *Hora din Carlal.* Cu arii notate de C.M. Cordoneanu (1908—nr. 1);
2. Al. Vasiliu, *Cântece, urături şi bocete de ale poporului.* Însoţite de 43 de arii notate de Sofia Teodoreanu (1909—nr. 4);
3. Nicolae Păsculescu, *Literatură populară.* Cu 30 de arii notate de Gheorghe Mateiu (1910 — nr. 5);
4. Béla Bartók, *Cântece poporale româneşti din comitatul Bihor.* Cu 371 de melodii culese şi notate de Béla Bartók (1913 — nr. 14);
5. Gh. Fira, *Cântece şi hore.* Cu îngrijirea lui D. G. Kiriac (1916 — nr. 31);
6. Gh. Fira, *Nunta în judeţul Vâlcea.* Cu 20 de melodii specifice. Cu un referat-prefaţă de Const. Brăiloiu (1928 — nr. 37);
7. C. Rădulescu-Codin, *Literatură, tradiţii şi obiceiuri din Corbii-Muscelului.* Volum postum, cu 24 de arii notate de I. Mărtoiu (1931 — nr. 39).

Acestora trebuie să le adăugăm şi colecţia de *170 melodii populare din Maramureş,* realizată de Tiberiu Brediceanu în 13—25 noiembrie 1910, din însărcinarea Academiei Române, după cum însuşi precizează în prefaţa lucrării tipărite la ESPLA (Bucureşti, 1957). Tiberiu Brediceanu a fost însoţit de preotul-capelan Ion Bârlea din Ieud, care l-a ajutat şi la scrierea textelor poetice.

La recomandarea lui Tiberiu Brediceanu, tot Ion Bârlea a fost acela care l-a însoţit şi pe Béla Bartók într-o călătorie de studii prin 11 sate româneşti, în perioada 15—27 martie 1913. Colecţia de *Cântece populare româneşti din Maramureş* a lui Béla Bartók a fost tipărită în anul 1923, la München.

În anul 1926, Béla Bartók definitivează prima versiune a colecţiei de „Colinde" româneşti, exprimându-şi în prefaţă recunoştinţa pentru ajutorul primit din partea lui Const. Brăiloiu şi a Academiei Române. Un exemplar al manuscrisului a fost cumpărat de Ministerul Cultelor şi al Artelor de la Bucureşti.

Mai târziu, venind în contact direct cu fonograful, pus la dispoziţia sa de Academia Română, şi cu terenul, cu mediul sătesc, către care îşi îndruma elevii cu insistenţă, D. G. Kiriac îşi va perfecţiona metoda, aşa cum a demonstrat printr-un alt memoriu adresat ministrului cultelor şi artelor la 31 martie 1922.

Printre elevii pe care i-a îndrumat cu stăruinţă în lumea folclorului muzical s-a remarcat Const. Brăiloiu, cel care i-a cinstit memoria şi i-a desăvârşit metoda. Constantin Brăiloiu a devenit el însuşi un cercetător avizat al muzicii populare româneşti, participând direct la organizarea câtorva instituţii cu caracter etnomuzicologic. Considerat ca unul dintre muzicienii cu o dispoziţie specială pentru creaţia populară, a fost ales, în 1946, membru corespondent al Academiei Române, fiind cooptat, în acelaşi an, de D. Caracostea şi în Comisia de Folclor a Academiei Române. Considerând că se poate desăvârşi şi afirma mult mai bine în străinătate, Const. Brăiloiu a părăsit România în anul 1943, pentru Paris şi Geneva, de unde nu a mai revenit. A rămas în ţară un puternic colectiv de cercetători de înaltă profesionalitate, care au ridicat etnomuzicologia românească pe cele mai înalte trepte ale cercetării ştiinţifice.

Academia Română a continuat să patroneze cercetarea folclorică sub cele mai diverse moduri de manifestare şi de organizare internă : Consiliul Naţional al Cercetării Ştiinţifice, Comisia de Folclor, Institutul de Etnografie şi Folclor etc. Din nefericire, muzica nu a reuşit să se impună în forurile Academiei, fiind considerată, ani de-a rândul, ca un element cu totul subsidiar. Muzicienii care făceau parte din forul academic — George Enescu, Mihail Jora, Matei Socor, Constantin Brăiloiu — n-au lăsat nici o urmă de participare activă în a determina un interes mai profund al Academiei Române pentru cercetarea muzicii populare. Abia după înfiinţarea Institutului de Etnografie şi Folclor, în 1949, muzica îşi recapătă funcţia de participantă constitutivă la definirea cântecului popular în conştiinţa înaltului for academic.

Ca unul care am participat direct, timp de peste trei decenii, la concretizarea, sub formă de carte, a rezultatelor muncii unui număr mare de etnomuzicologi şi folclorişti români, ce s-au perindat în mod activ prin redacţiile cândva înfloritoare ale Editurii Muzicale, am putut să-mi dau seama de valoarea şi înaltul profesionalism al cercetătorilor noştri. M-am bucurat pentru reuşitele lor, dar am şi regretat neîmplinirea unor importante deziderate ale celor care, aproape o jumătate de veac, s-au străduit să lase în urma lor acea operă trainică, completă şi definitorie a muzicii populare româneşti : „Colecţia naţională de folclor". Sunt totuşi convins că acestă monumentală lucrare, acest vis al multor generaţii de truditori neobosiţi pe ogorul oralităţii româneşti va fi cândva împlinit. Acesteia i-aş alătura şi o altă, la fel de importantă, lucrare : *Istoria folcloristicii româneşti*, în fruntea căreia trebuie să se aşeze acea „geneză a cântecului popular", gândită şi proiectată de prea multă vreme de etnomuzicologii noştri.

DANSUL POPULAR ROMÂNESC ÎN „COLECȚIA NAȚIONALĂ DE FOLCLOR”

— cu privire specială asupra jocurilor fecioreşti transilvănene —

CONSTANTIN COSTEA

La nivelul întregii creaţii coregrafice populare româneşti, *jocurile fecioreşti transilvănene* se numără printre cele mai importante şi, totodată, specifice forme de manifestare ale folclorului de pe teritoriul ţării noastre. Ele sunt jocuri bărbăteşti de mare virtuozitate, cu un pronunţat caracter atletic, având o largă arie de răspândire ce cuprinde aproape toată Transilvania, Ţara Crişurilor şi partea de nord a Banatului.

Datorită deosebitei lor valori artistice, jocurile în speţă au stat în permanenţă, mai ales în ultimele patru deenii, în atenţia artiştilor coregrafi, care le-au folosit ca pe o importantă sursă de inspiraţie pentru producţiile lor spectaculare. În acelaşi timp, *jocurile fecioreşti* au constituit un important obiect de studiu în cadrul cercetării ştiinţifice asupra coregrafiei populare. Pe această linie sectorul de etnocoreologie al Institutului de Etnografie şi Folclor „Constantin Brăiloiu” al Academiei Române a întreprins cercetări şi culegeri de material folcloric coregrafic din localităţi situate în toate ariile de difuziune. Autorul lucrării de faţă, ocupându-se de studierea *jocurilor fecioreşti* încă din anul 1953, a încercat o primă clasificare a lor pe baza elementelor de structură coregrafică, în volumul *Jocuri fecioreşti din Ardeal*, publicat în anul 1961[1].

Când am abordat studierea *jocurilor fecioreşti* transilvănene în urmă cu 40 de ani, ne aflam, de fapt, la începuturile activităţii de cercetare ştiinţifică sistematică a coregrafiei populare în cadrul Institutului de Folclor (astăzi Institutul de Etnografie şi Folclor „Constantin Brăiloiu”). La acea vreme cea mai tânără ramură a folcloristicii — etnocoreologia — făcea primii paşi, chiar şi pe plan internaţional, căutând să-şi definească metodele şi instrumentele de lucru. Pentru tânărul colectiv etnocoreologic al Institutului de Folclor obiectivul principal al momentului era elaborarea unei metode de notare grafică a dansului popular. De altfel, concretizarea metodei a produs un adevărat salt calitativ în activitatea noastră de cercetare ştiinţifică. Metoda ne-a dat posibilitatea notării într-un sistem grafic destul de riguros a „limbajului” specific domeniului, iar mai târziu a permis analiza structurii coregrafice a dansurilor culese.

---

[1] Constantin Costea, *Jocuri fecioreşti din Ardeal*, Bucureşti, Editura Muzicală, 1961. Lucrarea a fost elaborată în anul 1957, dar a fost publicată în 1961.

R.F.F., tom 41, nr. 1–2, p. 67–79, Bucureşti, 1996

În condițiile arătate materialul documentar de care beneficiam era, desigur, destul de sărac. Jocurile respective mai „trăiau'' încă în memoria cercetătorului sau, în cel mai fericit caz, erau notate într-o formă descriptivă și oarecum schematică. De asemenea, materialul bibliografic de specialitate era ca și inexistent, cu excepția unor referințe cuprinse în lucrările lui G. T. Niculescu-Varone [2] sau C.I. Flințiu [3], precum și câteva atestări documentare, valoroase, dar extrem de sumare.

Materialul coregrafic propriu-zis de care dispuneam în momentul redactării volumului *Jocuri feciorești din Ardeal* era alcătuit din 160 de „ponturi'', în cea mai mare parte culese de autorul acestui studiu, din nouă localități situate în trei zone de răspândire — Viștea de Jos, Mândra și Boholț (zona Făgărașului), Șeulia de Mureș, Căpâlna de Jos, Luna de Arieș și Sălcuța — Sânmihaiul de Câmpie (Câmpia Transilvaniei), Aiudul de Sus și Măhăceni (zona Mureșului Mijlociu). Din cele 160 de ponturi care au stat la baza cercetării noastre, 80 au fost incluse în volumul citat.

Cu toate greutățile semnalate, la care mai putem adăuga și lipsa experienței personale, inerentă unui început de drum, volumul *Jocuri feciorești din Ardeal* a marcat o etapă dinstinctă în cercetarea dansului popular, depășind condițiile unei simple colecții de folclor coregrafic. Elaborarea lucrării ne-a prilejuit testarea metodei de notare grafică și a celorlalte instrumente de lucru, care, așa cum arătam, la acea dată se aflau într-o fază experimentală. De asemenea, încercarea de clasificare a jocurilor feciorești, pe baza analizei diferitelor elemente ale structurii coregrafice — mijloace de expresie, mod de exprimare coregrafică — a favorizat conturarea unor coordonate ale cercetării ulterioare. De altfel, la vremea aceea, abordarea studiului analitic privind structura coregrafică a dansului popular a reprezentat o premieră în domeniu chiar și pe plan internațional.

De la debutul cercetării științifice a *jocurilor feciorești* transilvănene au trecut deja patru decenii, perioadă în care etnocoreologia românească, cea mai nouă ramură a folcloristicii, s-a străduit să se edifice și să atingă nivelul celorlalte discipline socotite tradiționale. Astăzi, făcând un bilanț a ceea ce s-a realizat — constituirea secției coregrafice a arhivei Institutului de Etnografie și Folclor, perfecționarea metodelor de investigare și de culegere a materialului coregrafic, întocmirea unor colecții antologice sau zonale, elaborarea unor studii teoretice etc. — putem afirma că s-au creat premisele elaborării unor viitoare studii de sinteză Trebuie să remarcăm, de asemenea, că în anii 1980—1981 s-a încheiat procesul realizării unei prime tipologii generale a dansului popular românesc pe baza analizei de structură a peste 6 000 de variante de joc, ceea ce marchează un alt pas ce depășește stadiul acumulărilor cantitative.

În ceea ce ne privește, studierea *jocurilor feciorești transilvănene* a constituit în permanență un obiectiv prioritar, preocuparea pentru cunoașterea, cât mai în profunzime, a obiectului cercetării soldându-se cu acumularea unui bogat material faptic. Materialul coregrafic respectiv a fost obținut prin cercetări și culegeri pe teren și prin imprimarea pe peliculă a majorității grupurilor de interpreți populari (purtători de folclor), prezente în diferite manifestări cu caracter spectacular. De asemenea, bibliografia de specialitate a devenit, mai cu seamă în ultimele două decenii, cu mult mai amplă, așa încât asupra obiectului cercetat a putut fi împlinită prin studierea unor lucrări (studii, colecții) editate atât în țară, cât și peste hotare. Așadar, experiența căpătată de-a lungul anilor ne permite acum o interpretare de adâncime și, implicit, o valorificare mai substanțială chiar și a datelor sumare cuprinse în atestările documentare de care dispunem.

---

[2] G. T. Niculescu-Varone: *Jocuri românești necunoscute*, București, 1930 ; *Alte jocuri românești necunoscute*, București, 1931 ; *Dicționarul jocurilor românești*, coreografie populară, București, 1931 ; *Folclor român coreografic*, București, 1932 ; *Les danses populaires roumaines*, București, 1933 ; *Jocurile naționale românești*, Editura ziarului „Universul'', 1938.

[3] C. I. Flințiu, *Coreografie românească*, Tîrgoviște, Tipografia „Dâmbovița'', 1936.

Lucrarea noastră este structurată pe două secțiuni. În prima secțiune se înscrie un amplu studiu monografic alcătuit din mai multe capitole. Secțiunea a doua cuprinde o selecție de variante de joc reprezentative pentru diferitele tipuri ale jocurilor fecioreşti. Prezentăm, succint, în continuare, aceste două mari secțiuni:

SECȚIUNEA I

Introducere alcătuită din patru secvențe: a) *Privire generală* (un scurt istoric al cercetărilor asupra jocurilor fecioreşti); b) *Câteva aspecte legate de metodologia cercetării;* c) *Problemele clasificării tipologice a corpusului de lucru;* d) *Câteva lămuriri asupra terminologiei de lucru.*

Capitolul I *Arie de difuziune. Terminologie coregrafică populară.* Este, de fapt, introducerea în tema propriu-zisă și cuprinde: *definirea obiectului cercetat, încadrarea în tipologia generală a dansului popular românesc, spațiul de difuziune*, precum și o *investigare asupra denumirilor sub care sunt cunoscute jocurile fecioreşti în diferite zone.*

Capitolul II. *Atestări documentare,* unde încercăm o prezentare analitică, din perspectivă diacronică, a atestărilor și descrierilor aflate în documentele românești și străine de epocă, pe care am reușit să le depistăm.

Capitolul III. *Repere ale evoluției jocurilor fecioreşti.* Ne propunem să lămurim, printr-o studiere din perspectivă diacronică și sincronică, unele probleme, controversate încă, legate de originea și evoluția acestor jocuri în spațiul folcloric românesc.

Capitolul IV. *Structura jocurilor fecioreşti transilvănene* este un capitol organizat pe două subcapitole: A. *Mijloace de expresie,* unde întreprindem o analiză, la nivelul morfologiei coregrafice, a celor trei factori fundamentali ai dansului: a) *factorul spațiu* (plastica mișcării) — dispoziția în spațiul de joc, desfășurarea în plan orizontal, mișcarea corporală; b) *factorul timp* — ritmul, structuri ritmice, structuri metrice, accente metroritmice; c) *factorul forță* (dinamica) — amplitudinea predominantă a mișcărilor, viteza de execuție, intensitatea mișcărilor și B. *Mod de exprimare coregrafică,* în care spunem analizei, la nivelul de sintaxă coregrafică, construcția compozițională a jocurilor fecioreşti, pornind de la cea mai mică unitate coregrafică stabilă, care este *motivul coregrafic,* continuând cu *fraza (ideea) coregrafică, pontul* și *varianta de joc.*

Capitolul V. *Clasificarea tipologică a jocurilor fecioreşti.* Este, de fapt, un capitol concluziv al analizelor la nivel de morfologie și sintaxă coregrafică. El cuprinde, de asemenea, un catalog (indice) tipologic al corpusului de lucru.

SECȚIUNEA a II-a, cuprinde : A. Selecția de variante reprezentative[4] pentru diferitele tipuri ale jocului feciorese, organizată pe subgrupe tipologice, tipuri și subtipuri ; B. Melodiile aferente variantelor de joc selecționate.

Reluând această temă, la un nivel superior al cercetării, sperăm ca aportul nostru să aibă o pondere cât mai însemnată în ceea ce privește cunoașterea folclorului coregrafic românesc și, totodată, să contribuie la definirea specificului național al acestuia.

Câteva probleme legate de metodologia cercetării

Activitatea de cunoaștere a *jocului feciorese transilvănean*, obiectul lucrării noastre, situat în cadrul „Colecției naționale de folclor", s-a înscris pe următoarele coordonate :

1. Cercetarea unor lucrări cuprinzând simple consemnări, descrieri mai mult sau mai puțin ample, notații grafice și alte informații.
2. Cercetarea materialului informativ și notațiile grafice cuprinse în arhiva Institutului de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu".
3. Observarea directă a dansului în plină desfășurare.
4. Cercetări pe teren efectuate prin anchete, în diferite localități din cuprinsul ariilor de răspândire, în vederea determinării specificului local și zonal.
5. Culegerea variantelor de joc, în cea mai mare parte, cu ajutorul peliculei cinematografice și prin înregistrare video.
6. Transcrierea grafică amănunțită de pe film și bandă video.
7. Analiza structurii variantelor la nivel de morfologie și sintaxă coregrafică.

Procesul evolutiv al cercetării unui fenomen complex, așa cum este dansul popular (în cazul nostru jocul feciorese transilvănean) și mai cu seamă adâncirea cunoașterii formelor de expresie ale acestuia, a condus firesc la preocuparea pentru o permanentă perfecționare a metodelor de investigare. Desigur, terenul a rămas principalul câmp de acțiune în studierea jocului feciorese și a coregrafiei populare în ansamblul ei. Dar, pe lângă anchete și observare directă, operațiuni necesare cunoașterii fenomenului în contextul de viață, s-a pus problema realizării unor documente coregrafice care să permită adâncirea demersului științific. În același timp, cercetările asupra dansului popular, a *jocului feciorese* în particular, trebuie să se situeze la nivelul cercetărilor întreprinse de celelalte ramuri ale folcloristicii, în ceea ce privește realizarea unor documente coregrafice prin înregistrare mecanică[5]. Adică să se aplice și în acest domeniu principiile folcloristicii moderne, expuse de către Constantin Brăiloiu încă din anul 1931 [6], în cadrul cărora se subliniază obiectivitatea de netăgăduit a aparatelor de înregistrare, arătând totodată că „nu se închipuie o lucrare ştiinţifică lipsită de un permanent mijloc de control" [7]. Pentru dansul popular, modul cel mai eficient în realizarea unor documente viabile, cu un mai mare grad de probitate ştiinţifică, era, fără îndoială, înregistrarea pe pelicula cinematografică.

---

[4] Selecția cuprinde în exclusivitate variante de joc feciorese transcrise de pe film și bandă video de către autor.

[5] Până în anul 1963, an în care a început să se aplice în mod curent înregistrarea folclorului coreografic cu ajutorul peliculei cinematografice, culegătorul era nevoit să noteze direct mișcările jucătorilor, chiar învățând să le execute. Practic, notarea directă (chiar și cea mai completă) nu putea oferi decât o sinteză a jocului cules, imaginea complexă a lui fiind înregistrată numai în memoria culegătorului, fără posibilitate de redare. Documentul obținut astfel se baza pe impresia de moment la care nu se mai putea reveni. Mai mult decât atât, impresia de moment este rezultatul unei percepții subiective a fenomenului.

Filmarea dansurilor o putem compara, prin analogie, cu înregistrarea muzicală, dar în condiţiile specifice tehnicii cinematografice din acel moment, captarea imaginii pe peliculă dovedindu-se o operaţiune mult mai complexă atât pe plan tehnic, cât şi organizatoric. Practic, concretizarea documentelor ştiinţifice — fixarea cinematografică a dansurilor şi transpunerea grafică a filmelor — a ridicat o serie de probleme a căror rezolvare a necesitat numeroase căutări şi experimente.

Deşi pelicula cinematografică reprezintă, se pare, suportul cel mai adecvat pentru conservarea imaginii, înregistrarea video a început să se impună din ce în ce mai mult abia din anii 80, datorită avantajelor pe care le oferă : imagine color de bună calitate, sincronizarea perfectă între imagine şi sunet, camera de luat vederi destul de uşor de manevrat, sensibilitatea deosebită, ce nu necesită surse importante de iluminare, rezultatele înregistrării pot fi aflate imediat, fără alte prelucrări, dimensiunile reduse ale aparaturii. Dar pe lângă avantajele enumerate se pare că există şi o oarecare slăbiciune a tehnicii video. Adică se vehiculează părerea potrivit căreia timpul de conservare a casetei video ar fi mult mai redus decât cel al peliculei cinematografice. Aceasta rămâne de verificat şi, chiar dacă ar fi aşa, credem că prin rapida evoluţie a tehnologiei se va afla un procedeu de conservare îndelungată.

Aplicarea cu consecvenţă, din anul 1963, a metodei de culegere a dansurilor cu ajutorul peliculei cinematografice, şi apoi din 1985 cu ajutorul tehnicii video, a implicat şi o reevaluare a cercetării etnocoreologice. Practic aceasta s-a transformat, în mare parte, într-o muncă de laborator având la bază transcrierea grafică a filmelor (analoagă transcrierii muzicale sau literare), iar notarea pe teren, necesară în anumite circumstanţe, a rămas un procedeu auxiliar.

În raport cu notarea directă pe teren, documentul fixat pe pelicula cinematografică sau pe banda video oferă mult mai multe posibilităţi de înţelegere a piesei coregrafice în cauză. Vizionarea repetată a aceleiaşi variante de joc facilitează surprinderea diferitelor elemente ale dansului — mişcări, atitudini, variaţii ritmice, structura diferitelor unităţi coregrafice — în adevărata lor ipostază, fără a fi trecute prin filtrul subiectiv al culegătorului. De aici se impune firesc necesitatea unei transpuneri grafice amănunţite şi, totodată, fidele a elementelor coregrafice, o mai mare exigenţă şi, în ultimă instanţă, o nouă metodologie.

---

[6] Constantin Brăiloiu, *Arhiva de Folklore a Societăţii Compozitorilor Români — Schiţă a unei metode de folklore muzical*, în „Boabe de grâu", anul II, nr. 4, Bucureşti, Editura Societăţii Compozitorilor Români, 1931, p. 5 : „Grija obiectivităţii ne va impune mai întâi înregistrarea mecanică a melodiilor. Numai maşina este obiectivă şi numai reproducerea ei este întreagă şi netăgăduită".

[7] *Ibidem.*

Având în vedere posibilitatea analizării fenomenului în toată complexitatea mecanismului său intim, s-a pus problema modului de concretizare a documentului grafic. Am considerat că un asemenea document ar trebui să aibă pe lângă rigurozitatea științifică și o mare eficiență, adică transcrierea mișcărilor în partitură să fie fidelă, dar, în același timp, fluentă și ușor abordabilă la lectură. Pentru împlinirea acestui deziderat s-a urmărit cu consecvență ca transcrierea mișcărilor să se facă, pe cât posibil, în limitele numărului de semne deja existente in cadrul sistemului de notare. Atenția noastră s-a îndreptat spre valorificarea cât mai eficientă a acestor semne, eliminând de la bun început orice tendință de amplificare a grafiei (în afara unor stricte necesități, ca în cazul jocurilor fecioreşti).

În încheierea acestei secvențe a *introducerii*, putem afirma că aplicarea cu consecvență a metodelor prezentate a avut drept rezultat obținerea unor documente autentice, adevărate partituri coregrafice, cu un înalt grad de probitate științifică, documente care stau la baza cercetării jocurilor de care ne ocupăm.

Probleme ale clasificării tipologice a corpusului de lucru

Deoarece criteriile de bază ale clasificării tipologice a dansului românesc au fost expuse de către Andrei Bucșan în studiul *Clasificarea morfologică a dansurilor populare românești*[8] și apoi reluate în volumul *Specificul dansului popular românesc*[9], considerăm că nu mai este cazul să revenim asupra lor. Totuși, credem că este necesar să prezentăm câteva aspecte particulare care fac ca demersul nostru să depășească, pe anumite planuri, limitele schemei sintetice a tipologiei generale, schemă elaborată de Andrei Bucșan și publicată în volomul *Specificul dansului popular românesc*[10]. Dorim să precizăm de la început că, prin aceasta, nu intenționăm să deschidem o polemică în legătură cu unele aspecte încă controversate, ci doar să motivăm, pe cât posibil, diferențele care apar, fie în planul categorial tipologic, fie în cel al terminologiei de lucru.

În ceea ce privește tipologizarea corpusului cercetat, aceasta a fost orientată pe coordonatele principale ale schemei sintetice citate mai înainte, schemă pe care o socotim, în principiu, ca pe o însemnată realizare a etnocoreologiei românești. De altfel, ea concordă, în general, cu parametrii clasificării, mai cu seamă la nivelele superioare ale tipologiei (clase, grupe de jocuri), ceea ce îi confirmă în mare parte valabilitatea. La nivelul tipurilor de joc însă apar unele diferențe, dar credem că aceste diferențe, oricât ar fi ele de însemnate, nu afectează fondul tipologiei generale inițiale. Ele sunt doar niște amendamente ce pot fi socotite contribuții aduse la perfecționarea tipologiei generale a dansului popular românesc, în consens cu afirmația lui Andrei Bucșan (autorul schemei sintetice inițiale) potrivit căreia „o clasificare științifică nu este niciodată exhaustivă, perfectă, definitivă".

---

[8] Andrei Bucșan, *Clasificarea morfologică a dansurilor populare românești*, în „Revista de etnografie și folclor", 12 (1967), nr. 3, p. 169–186.

[9] Andrei Bucșan, *Specificul dansului popular românesc*, București, Editura Academiei, 1972.

[10] Andrei Bucșan, *op. cit.* Partea I-a, C) *Categoriile tipologice*, p. 36.

Abaterile noastre de la schema sintetică iniţială au fost precizate de Andrei Bucşan în diferite ocazii şi, în consecinţă, socotim că nu mai este cazul să ne oprim asupra lor. Considerăm însă că ar putea fi necesară o încercare de a lămuri, cel puţin în linii generale, circumstanţele în care au apărut aceste diferenţe.

În primul rând trebuie să arătăm că am ,,beneficiat'', mai ales în cazul *jocurilor feciorești*, de limitarea câmpului de investigare la o singură categorie de jocuri. Trebuie însă să atragem atenţia că limitarea cantitativă a investigaţiilor este doar aparentă, deoarece *jocurile feciorești transilvănene* reprezintă o secţiune foarte importantă a coregrafiei populare româneşti, având un spaţiu larg de difuziune ce cuprinde Transilvania, Ţara Crişurilor şi o bună parte din Banat. Ar mai fi oportun să amintim de marea lor valoare intrinsecă şi de importanţa pe care o deţin în ceea ce priveşte cercetarea din perspectivă diacronică a folclorului nostru coregrafic.

În al doilea rând, *jocurile feciorești* ne sunt în atenţie de peste 30 de ani, acoperind o bună parte din activitatea noastră de cercetare ştiinţifică, în care preocuparea pentru clasificarea tipologică s-a înscris firesc.

În sfârşit, o ultimă circumstanţă, cu largi implicaţii asupra investigării noastre, a constituit-o însăşi natura materialului cercetat. Acesta, redus la o singură grupă tipologică, dar de o mare complexitate structurală şi de o însemnată variabilitate arhitectonică, a impus o permanentă perfecţionare a metodelor cercetării şi o interpretare mai nuanţată a parametrilor tipologiei generale. Aşadar, circumstanţele prezentate au făcut ca cercetarea noastră să fie cu mult mai amplă atât pe plan orizontal (spaţiul de desfăşurare a cercetării pe teren), cât şi pe plan vertical (gradul de adâncime a analizei) faţă de reperele tipologiei iniţiale.

Pe plan orizontal, complexitatea şi, în bună parte, variabilitatea materialului coregrafic avut în vedere au impus necesarmente ca investigarea să se desfăşoare pe o largă arie folclorică[11]. Mai precis, clasificarea tipologică a *jocurilor feciorești* are la bază cercetările, sondajele şi culegerile de material coregrafic cu ajutorul peliculei cinematografice şi a benzii video întreprinse pe o perioadă de peste 30 de ani în toate zonele de difuziune.

Cercetările de teren, arhivă şi documentare, efectuate pe o reţea densă de localităţi, ne-au relevat şi unele forme ale coregrafiei populare mai puţin cunoscute sau doar bănuite. De pildă, investigaţiile întreprinse în peste 40 de sate din spaţiul folcloric bihorean ne-au condus către redescoperirea unui joc feciorese — *Ardeleana feciorește* — viabil încă într-o microzonă cuprinzând satele situate pe graniţa cu Ungaria, cu penetraţii spre unele localităţi cu populaţie românească din ţara vecină. Importanţa acestei redescoperiri constă în faptul că materialul cules ne desvălue originea unor formule coregrafice ale *jocului feciorese* prezente în structura *jocului de perechi* contemporan, din aria folclorică bihoreană.

Celor relatate mai sus le putem adăuga şi studierea notaţiilor directe, realizate pe teren, aflate în arhiva Institutului de Etnografie şi Folclor ,,Constantin Brăiloiu'', precum şi a jocurilor consemnate în diferite publicaţii, pe care le folosim doar ca material de referinţă.

---

[11] Aria investigaţiilor a cuprins 195 de localităţi — 131 de culegeri şi 64 de sondaje — din judeţele Alba, Arad, Bihor, Bistriţa-Năsăud, Braşov, Hunedoara, Maramureş, Mureş. Satu Mare, Sălaj, Sibiu şi Timiş. Din culegerile şi sondajele menţionate autorul lucrării de faţă a efectuat 92 de culegeri şi 64 de sondaje.

În plan vertical, aplicarea cu consecvenţă a metodei de culegere cu ajutorul peliculei cinematografice şi a benzii video, dar mai ales a transpunerii grafice cât mai fidele a filmelor ne-au relevat aspecte mult mai puţin sesizabile, ba chiar imposibil de precizat în condiţiile observării directe şi a notării pe teren. De fapt, cele două operaţii amintite ne-au permis abordarea diferitelor analize de structură la un grad mult mai însemnat de profunzime, mai ales la nivelul sintaxei coregrafice. În ultimă instanţă putem afirma că posibilitatea vizionării repetate a materialului coregrafic filmat pe pelicula cinematografică şi pe banda video ne-a permis observarea mecanismului intim al jocurilor în cauză. Aceasta ne-a condus inevitabil către o interpretare mai nuanţată a parametrilor tipologiei iniţiale, ba chiar către o reconsiderare şi, în acelaşi timp, către o nouă precizare a acestora, ceea ce s-a concretizat într-un nou tablou sintetic (schemă) a parametrilor relevanţi pentru clasificarea tipologică a dansului popular românesc.

Câteva lămuriri asupra terminologiei de lucru

Într-un articol, *Etnocoreologie românească*, publicat în ,,Revista de etnografie şi folclor'', arătam că: ,,*Etnocoreologia românească* s-a conturat sub egida Institutului de folclor — în prezent Institutul de Etnografie şi Folclor ,,Constantin Brăiloiu'' — pornind practic de la zero. În această situaţie noua ştiinţă trebuia să se autodefinească, să-şi creeze metodele şi instrumentele de lucru şi să realizeze un corpus de documente pe potriva bogăţiei folclorului nostru coregrafic''[12].

Printre instrumentele de lucru obligatorii urma să se constituie şi o terminologie profesională menită să înlesnească comunicarea cu celelalte ramuri ale folcloristicii şi, în general, cu toţi cei interesaţi în cultivarea sau cercetarea dansului popular. Bineînţeles că această terminologie nu a fost stabilită de la început; ea s-a conturat pe parcursul activităţii în domeniu, dezvoltându-se în funcţie de necesităţi şi de câştigurile teoretice realizate[13].

Aşadar, cu timpul s-a reuşit constituirea unei terminologii de lucru pe potriva exigenţelor cercetării ştiinţifice a dansului popular. Din păcate, prin publicaţiile etnocoreologilor români s-au vehiculat destui termeni care pot produce încă confuzii şi, în consecinţă, o diminuare a înţelegerii acestor lucrări. De pildă s-au folosit nejustificat: a) termeni paraleli pentru a desemna acelaşi fapt, fără a fi sinonimi: b) termeni al căror înţeles, nici până acum, nu este bine precizat; c) termeni nepotriviţi cu ceea ce ar trebui să numească; d) termeni prin care s-a încercat înlocuirea unora deja consacraţi în terminologia de specialitate pe plan internaţional, căutându-se originalitatea cu orice preţ.

O prezentare critică mai amplă a termenilor în cauză ar necesita un studiu special, dar acesta nu îşi găseşte acum locul în economia lucrării noastre. În paginile de față ne vom rezuma doar la a limpezi, pe cât posibil, unele aspecte ale terminologiei profesionale legate, mai mult sau mai puțin, de studiul jocurilor fecioreşti.

---

[12] Constantin Costea, *Etnocoreologie românească*, în ,,Revista de etnografie şi folclor'', 39 (1994), nr. 1–2, p. 39–50.

[13] Preocupări pentru conturarea unei terminologii de lucru s-au manifestat şi pe plan internaţional, mai cu seamă după anul 1963. Atunci s-a închegat Grupul Internaţional de Studii Etnocoreologice (Study Group on Ethnochoreology) din Consiliul Internaţional pentru Muzica Tradiţională (I.C.T.M.), organism U.N.E.S.C.O. La stabilirea unui aşa-zis ,,silabus'' (un summum de termeni) de către grupul menţionat a contribuit eficient şi cu autoritate şi etnocoreologia românească prin profesoara Vera Proca-Ciortea, Anca Giurchescu, precum şi prin autorul lucrării de faţă.

Pentru început ne oprim asupra a doi termeni esențiali pentru cercetarea ştiinţifică a dansului popular. Aceştia sunt: *cinetic (cinetică)* şi *coregrafic (coregrafică)*.

În fond ce poate defini vocabula *cinetic*, adoptată de toți etnocoreologii Institutului de Folclor în urmă cu peste 30 de ani? Termenul *cinetic (cinetică)* a fost — şi este — folosit, la origine, pentru a defini factorul *mişcare* în general. Mai precis, acesta se referă la acea parte a limbajului specific dansului (mişcarea) pe plan morfologic, plan în care se înscriu mijloacele de expresie — mişcarea, ritmul şi dinamica — privite (analizate) separat. Deci cinetic (cinetică), sau în sintagmele *ansamblu cinetic* şi *element cinetic*, se poate referi, doar în plan morfologic, la cadrul de desfăşurare a dansului — dispoziția în spațiul de joc, priza între actanți, direcţiile de deplasare — şi la mişcările corporale — mişcările picioarelor, ale braţelor şi ale trunchiului. Termenul mai poate fi folosit, în cazul suprapunerii a două ori a mai multor linii coregrafice autonome, sub forma *policinetic*, *policinetism* (luat în analogie cu polifonia în muzică). De asemenea mai poate fi întrebuințat atunci când avem de a face cu variațiuni care se suprapun pe aceeaşi linie coregrafică (cea iniţială) sub forma *heterocinetic*, *heterocinetism* (similar cu heterofonia din muzică). În rest vocabula *cinetic* (cu toate variantele ei) nu trebuie să depăşească nivelul analitic al morfologiei. Aceasta, având o valoare semantică limitată, nu se poate referi la diferite forme de organizare a modalităților specifice de comunicare în sens artistic.

În planul modului de exprimare, de comunicare artistică, adică de momentul în care cei trei factori fundamentali — mişcarea, ritmul şi dinamica — se contopesc, mai precis când mişcarea intră în relaţii de durată şi de forță cu dinamica (bineînțeles şi cu muzica), trebuie să apelăm la vocabula *coregrafie (coregrafic)*. Sensul iniţial al vocabulei *coregrafie* era *notarea grafică* a dansului, dar pe această linie s-a impus în coreologia internațională o dată cu adoptarea notației moderne *Labanotation* (sistemul grafic Laban—Knust), termenul *Kintographie* (scrierea mişcărilor). Cu timpul *coregrafie (coregrafic)* a suferit o mutaţie semantică şi, în acest sens, *Dicționarul de termeni muzicali* ne arată că termenul în cauză se referă şi la: „Arta de a compune paşi de dans, dansuri teatrale şi, în general, balete. Acest al doilea sens al termenului este cel mai răspândit şi desemnează, actualmente, crearea oricărui fel de dans ...”[14]. Deci termenul coregrafie se referă la organizarea, în sens artistic, a mijloacelor de comunicare specifice dansului şi poate fi luat prin analogie cu vorbirea, care concretizează organizarea limbii în procesul de comunicare. În cazul referirii la forme ale exprimării artistice termenul *cinetic* nu îşi află locul, corect este *coregrafic*, care se poate extinde prin sintagmele : *structură coregrafică*, *unități coregrafice* (celulă coregrafică, motiv coregrafic, frază coregrafică) [15], termeni situați în planul sintaxei coregrafice.

---

[14] *Dicționar de termeni muzicali*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1984, p. 123.

Comentând mai înainte termenii *cinetică (cinetic)* și *coregrafie (coregrafic)*, am arătat că primul se situează în planul *morfologiei*, iar cel de al doilea în planul *sintaxei* dansului. În continuare încercăm să limpezim ce pot însemna în contextul structural al dansului *morfologie* și *sintaxă*. Această explicare a termenilor în cauză ni se pare necesară, deoarece în multe lucrări în care apar analize legate de clasificarea tipologică vocabulei morfologie i se lărgește nejustificat semnificația. Adică în așa-zisa *analiză morfologică* sunt înglobate două categorii distincte de aspecte : *mijloacele de expresie* ale dansului și *modalitățile de exprimare* artistică (de construcție coregrafică).

Dacă ne referim la *morfologie* în sens lingvistic, reamintim că *Micul dicționar de terminologie lingvistică* arată că prin acest termen se înțelege : 1) „Parte a structurii gramaticale a unei limbi care privește cuvintele în clase lexico-gramaticale cu trăsături distincte" și 2) „Parte a gramaticii unei limbi care se ocupă cu părțile de vorbire sub aspect formal, semantic și funcțional" [16]. Prin urmare, ori prima variantă ori a doua, aplicată prin analogie la gramatica dansului (pentru că și dansul are o gramatică), nu se poate referi decât la mijloacele de expresie ale dansului luate separat. *Analiza morfologică* nu se poate referi decât la studiul mijloacelor de expresie (sau a părților de exprimare ca să fim mai aproape de terminologia lingvistică) care sunt : *plastica mișcării* (dispoziția în spațiul de manifestare, priza actanților, mișcările corporale), *ritmul* (celule și motive ritmice) și *dinamica* (amplitudinea mișcărilor, intensitatea și viteza de execuție).

Cea de a doua categorie de aspecte, cea legată de modalitățile (modul) de exprimare coregrafică (organizarea formelor de exprimare, construcția compozițională sau structura coregrafică), nu mai poate fi cuprinsă în *morfologie* deoarece reprezintă, prin analogie cu vorbirea, *sintaxa dansului*. Dar să lămurim ce se înțelege prin sintaxă în sens lingvistic : „Parte a gramaticii care studiază funcțiile de vorbire în cadrul propozițiilor și propozițiilor în cadrul frazelor, stabilind reguli de îmbinare a cuvintelor în propoziții și propozițiile în fraze" [17], sau prin *structura sintactică* : „Organizare a limbii în lanțuri de cuvinte în relație (părți de propoziție, grupuri peterminative, sintagme, propoziții și fraze) pe baza posibilităților de combinare ale cuvintelor" [18]. În sens muzical sintaxa cuprinde, în esență, organizarea formelor în plan orizontal și suprapunerea unor linii melodice autonome în plan vertical. În ceea ce privește dansul ne putem referi, prin analogie, la ambele domenii — lingvistic și muzical. Ce reprezintă, în fapt, construcția compozițională decât organizarea *limbajului specific* dansului în lanţuri de forme în relaţie (motive, fraze, secţiuni, variante) — structura motivului pe lanţuri de celule, cea a frazei coregrafice pe lanţuri de motive, etc. —iar în plan vertical suprapunerea mai multor linii coregrafice relativ autonome (policinetismul) [19].

---

[15] Am făcut această precizare deoarece prin lucrările de specialitate se mai vehiculează sintagme ca *unități cinetice*, *motive cinetice*, etc., cu referire la forme de exprimare coregrafică. Dacă am putea admite termenii *ansamblu cinetic*, *structură cinetică*, *unități cinetice* (elemente cinetice), doar în planul morfologic, nu suntem totuși de acord cu *motivul cinetic*. În contextul sintactic al dansului, *motiv cinetic* ar fi ca în muzică, dacă s-ar putea spune, *motiv sonic* sau *motiv de sunete*, ceea ce ar fi de neadmis.

[16] Gheorghe Constantinescu-Dobridor, *Mic dicționar de terminologie lingvistică*, București, Editura Albatros, 1980, p. 202.

[17] *Ibidem*, p. 385.

[18] *Ibidem*, p. 398.

Un alt termen folosit arbitrar şi care produce confuzii în cadrul unor analize morfologice este *tempoul*, interpretat, aberant, ca reprezentând desfăşurarea în timp a dansului. Desigur, dacă îl traducem exact din limba italiană *tempo* înseamnă *timp*, dar în muzică şi în dans el se referă la gradaţiile de pulsaţie şi nu afectează raporturile de durată dintre sunete sau mişcări. Desfăşurarea în timp este reprezentată de ritm, care rezultă din felul cum se înlănţuiesc sunetele sau mişcările între ele în raporturi de durată. Ritmica este un capitol care se ocupă cu repartizarea valorii sunetelor ori a mişcărilor în timp.

În muzică *tempoul* ţine de *agogică*, în care se cuprind diferitele gradaţii de pulsaţie în execuţie (viteza de mişcare în execuţie) şi nuanţă, cerute de o anumită expresie de interpretare a unor pasaje dintr-un cântec. În dans *tempoul* poate fi un element al dinamicii — deoarece intră în relaţie cu amplitudinea mişcărilor —ori un element stilistic.

Strâns legat de obiectul cercetării noastre este şi termenul de *jocuri în monom*, cu varianta *grup mare în monom*. Acesta este folosit ca înlocuitor al sintagmei *jocuri de ceată*, termen acceptat încă de la elaborarea notaţiei grafice, publicată în anul 1956 [20], adoptat şi pe plan internaţional. Din păcate ,,inovaţia" nu se dovedeşte fericită deoarece vocabula *monom* se referă precis doar la un singur aspect al dispoziţiei actanţilor în spaţiul de joc, şi acela numai episodic.

În gimnastică, ca şi în dans, termenul *monom* (deplasare în monom) defineşte dispunerea actanţilor pe un singur şir, *mergând unul după celălalt* orientaţi pe direcţia deplasării; adică, începând cu al doilea, fiecare priveşte în ceafa celui care îl precede. În cazul unei dispuneri laterale (unul lângă celălalt), în cerc, semicerc sau linie, dispoziţie cu mult mai frecventă în cursul unui asemenea joc, folosirea termenului *monom* (în monom) nu mai are acoperire. Mai mult decât atât, în multe din *jocurile feciorești* actanţii sunt situaţi pe mai multe şiruri, ba chiar doi câte doi. Din motivele arătate considerăm că ,,inovaţia" *jocuri în monom* (grup mare în monom) nu se justifică, ceea ce ne determină să folosim în continuare vechea sintagmă *jocuri de ceată*, mult mai cuprinzătoare şi cu referiri de conţinut, pentru a defini clasa tipologică din care face parte şi grupa jocurilor feciorești.

Cu toate că a fost explicat şi totodată precizat încă din anul 1957 [21], termenul *pont* poate produce încă confuzii din felul în care este interpretat de unii etnocoreologi. De pildă, în unele lucrări i se îngustează cu ostentaţie semnificaţia, fiind folosit pentru a denumi doar bătăile cu palmele pe segmentele picioarelor, luate separat. Astfel termenul *pont* este situat în contextul morfologic ca simplu *element cinetic*, poziţie ce nu este conformă cu

---

[19] În *Tabloul parametrilor relevanţi pentru tipologizarea dansului popular românesc* expunem, de fapt, în mod sintetic, reperele gramaticale ale folclorului coregrafic românesc.

[20] Vera Proca-Ciortea, *Despre notarea dansului popular românesc*, în ,,Revista de folclor", I (1956), nr. 1—2, p. 144.

[21] Constantin Costea, *Jocuri feciorești din Ardeal*, Bucureşti, Editura Muzicală, 1961, p. 64.

realitatea. De fapt termenul în cauză are o valoare semantică mult mai largă, care îl așază în contextul coregrafic (sintactic), desemnând una din formele de exprimare artistică specifice jocurilor fecioreşti. *A juca în ponturi* înseamnează *a juca în figuri*, cu mişcări de virtuozitate şi bătăi cu palmele pe segmentele picioarelor [22]. Asupra acestui termen vom mai reveni, mai pe larg, atunci când vom analiza jocurile fecioreşti în planul sintaxei coregrafice.

În sfârşit, ultimul termen asupra căruia ne mai oprim este aşa-zisul *dialect coregrafic*. După părerea noastră alegerea vocabulei *dialect* folosită pentru a marca diversitatea folclorului coregrafic românesc este total neinspirată[23]. Prin utilizarea sintagmei *dialect coregrafic* se pune, de fapt, accent pe diversitatea dansului popular românesc, dar nu şi pe unitatea lui mai mult decât evidentă, ceea ce poate crea confuzii şi denaturări cu rezultate nefondate ştiinţific, cu urmări păgubitoare pentru cercetarea folcloristică sau chiar şi cea istorică. De altfel, chiar definirea termenului *dialect* în filologie nu pare a fi pe deplin lămurită, confuziile şi denaturările continuând să persiste. De pildă, *Dicționarul limbii române moderne* defineşte vocabula *dialect* în felul următor : ,,Aspect local al limbii unui popor care se vorbeşte pe un anumit teritoriu, şi *care are trăsături de structură gramaticală şi de fond principal de cuvinte deosebite de limba comună a întregului popor*, precum şi de celelalte aspecte locale ale limbii'' [24]. În *Micul dicționar de terminologie lingvistică* definiţia este oarecum schimbată ,,în părţile esenţiale'', adică *dialect* este : ,,Ramificaţia teritorială (locală) a unei limbi, superioară subdialectului şi graiului dar subordonată limbii naţionale, caracterizată prin anumite particularităţi (mai ales fonetice şi lexicale, mai puţin morfologice şi sintactice) care o deosebesc de alte ramificaţii teritoriale ale aceleeaşi limbi şi chiar de limba comună căreia îi aparţine în ansamblu'' [25]. Contradicţia reiese din interpretarea aspectelor gramaticale (morfologice şi sintactice), totuşi cea de a doua definiţie ni se pare oarecum mai nuanţată.

Pe de altă parte, în comunicarea *Unirea cea mare şi evoluţia folcloristicii româneşti*, Adrian Fochi arată că ,,Este adevărat că unii cercetători, certaţi cu proprietatea termenilor şi împrumutând idei nedigerate din discipline alăturate, vorbesc cu vinovată inconştienţă despre aşa-zisele dialecte ale folclorului românesc, subliniind tocmai aceste diversităţi ale unităţii. Nu s-a străduit însă după câte ştiu, nici unul dintre aceştia să definească termenul dialect în cultura populară, să caute până la ce adâncime coboară diferenţele constatate, ce efecte au asupra fondului unitar din care purced'' [26].

Pentru a înlătura posibilele controverse, credem că este mult mai potrivit să se folosească termenul *stil* — *stil dunărean, stil carpatic*, etc. În sprijinul propunerii noastre menţionăm că *Dicţionarul de estetică gene-*

---

[22] În acelaşi context semantic se încadrează şi termenii *forme (Ardeleana în forme* sau *Sorocul în forme*), răspândit în Câmpia Mureşului şi *ţură (Ardeleana în ţură)*, frecvent numai în nord-estul spaţiului folcloric bihorean.

[23] Andrei Bucşan, *Specificul dansului popular românesc*, loc cit, p. 50—69.

[24] *Dicționarul limbii române moderne*, Bucureşti, Editura Academiei, 1958, p. 234.

[25] Gheorghe Constantinescu-Dobridor, *op. cit.*, p. 153—156.

[26] Adrian Fochi, *Unirea cea mare şi evoluţia folcloristicii româneşti*, în ,,Anuarul Institutului de Cercetări Etnologice şi Dialectologice", seria A, nr. 5, Bucureşti, 1983, p. 5—16.

rală propune o astfel de definiţie : „*Stilul* se poate referi la particularităţile de folosire a limbii, sau în alte arte decât literatura, la la particularităţile manipulării unui mijloc de expresie propriu artei respective" şi mai departe „factorul comun al tuturor sensurilor poate fi considerat drept structurarea particularităţilor de comunicare lingvistică sau nonlingvistică în care se resfrânge unitatea agentului, fie acesta un individ, o epocă, un curent, un gen "[27]. Având în vedere natura artistică a creaţiei populare coregrafice, considerăm că termenul *stil (stil dunărean*, *stil carpatic* etc.) este mult mai potrivit, corespunzând necesităţilor de definire ale unui fenomen artistic cum este dansul popular românesc.

Desigur, terminologia etnocoreologică este cu mult mai bogată, dar în comunicarea noastră ne-am rezumat la a încerca limpezirea doar a câtorva aspecte cu o cuprindere mai largă, mai generală. Multe din sintagmele derivate din termenii prezentaţi, precum şi alte aspecte ale terminologiei legate direct de obiectul cercetării noastre, se găsesc în *Tabloul parametrilor relevanţi pentru tipologizarea dansului popular românesc*, iar explicarea lor apare în capitolele în care îşi au locul.

---

[27] *Dicţionar de estetică generală*, Bucureşti, Editura Politică, 1972, p. 335.

CONSIDERAȚII ASUPRA UNOR TEXTE INEDITE DIN COLECȚIA MANUSCRISĂ A LUI I. POP RETEGANUL AFLATĂ ÎN FONDURILE BIBLIOTECII ACADEMIEI ROMÂNE

RODICA RALIADE

Pentru noi, cei de astăzi, rămâne impresionantă munca neobosită, de „albine culturale"[1], a cărturarilor sătești de la sfârșitul secolului trecut. Fără să precupețească eforturi fizice sau materiale, ei au contribuit, prin diferite mijloace, la promovarea culturii românești.

În primul rând, neobosiții dascăli de țară, prin răspunsurile la apelurile de culegere sau chestionarele lansate de Atanasie Marienescu, B. P. Hasdeu, Grigore Tocilescu, Nicolae Densușianu, aduc o deosebită contribuție la realizarea colecțiilor de folclor de la sfârșitul secolului al XIX-lea. Urmărind răspunsurile la chestionarul lingvistic al lui Hasdeu sau la cel istorico-mitologic al lui N. Densușianu, ne surprind paginile cu răspunsuri ample, meticulos notate, cu o informație extrem de interesantă și utilă cercetării și în momentul de față.

Modeștii învățători au tipărit colecții de folclor finanțându-le din propriul lor salariu, remunerând adesea pe unii informatori sau culegători colaboratori, ale căror materiale folclorice erau obținute prin corespondență.

„Biografiile acestora, în ciuda poziției modeste a celor mai mulți, nu sunt cele ale unor oameni de rând, ci ale unor iluminați, ale unor cărturari care au îmbrățișat cu căldură cauza neamului lor și s-au străduit să-i pună în circuitul cultural comorile spirituale, documente autentice ale existenței multimilenare pe aceste pământuri"[2].

Dintre acești zeloși și insuflețiți învățători face parte și I. Pop Reteganul. Spre deosebire de alți colegi de breaslă și preocupări, ale căror contribuții au rămas uitate în paginile revistelor din acea vreme, Reteganul este „cel mai popular folclorist ardelean"[3], datorită cunoscutelor sale *Povești ardelenești*, tipărite la timp pentru a satisface nevoia de lectură și de carte școlară a românilor transilvăneni.

Munca de învățător se va împleti cu cea de folclorist. El va culege din creațiile populare fie direct de la oamenii în mijlocul cărora lucra, fie prin colaboratori recrutați dintre învățătorii și preoții de țară sau dintre țăranii știutori de carte.

---

[1] Iordan Datcu și Sabina Cornelia Stroescu, *Dicționarul folcloriștilor*. Prefață de Ov. Bîrlea, vol. I, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1979, p. 12.

[2] *Ibidem*, p. 10.

[3] I. Mușlea, *Ion Pop Reteganul folclorist*, în „Studii și cercetări științifice", seria III, „Științe sociale", an VI, 1955, nr. 3–4, p. 57.

R.F.F., tom 41, nr. 1–2, p. 81–88, București, 1996

În felul acesta Reteganul va aduna un material impresionant, fiind realizatorul celei mai vaste culegeri de folclor ardelenesc de la sfârşitul secolului trecut.

Născut în 1853, în comuna Reteag, pe Someş, Ion Pop Reteganul a fost copil de ţăran, sortit să pască vitele, căci părinţii nu mai aveau cu ce-l ţine la şcoală. Până la urmă va reuşi să urmeze şcolile din Năsăud, Gherla şi Deva şi să ajungă învăţător, muncă pe care o va face cu o dăruire exemplară, timp de aproape două decenii (1873—1892).

Cu excepţia perioadei când va fi secretar II al „Astrei" (1894—1895) sau a aceleia în care a lucrat în redacţia revistei „Tribuna" din Sibiu (1899—1900), I. Pop Reteganul trăieşte după pensionare în satul său natal, unde se stinge la 5 aprilie 1905.

„Jumătatea drumului până la mormânt l-au dus pe umeri învăţătorii, foştii lui tovarăşi de muncă — pentru cealaltă jumătate s-au rugat ţăranii să li se dea cinstea să-l poarte ei; şi-aşa, cu ochii împăingeniţi de lacrămi, l-au purtat, în cântec de tropare şi în miros de tămâie, pe acela care fusese în viaţă Ion Pop Reteganul ... « Ştiţi voi pe cine-am îngropat noi acum? », a întrebat bătrânul Alexă Mihăeştian după înmormântare şi la răspunsul unora că ştiu, le-a răspuns: « Nu ştiţi, am îngropat Reteagul! ». A fost aşa de iubit de toţi, încât chiar şi evreii din Reteag au trimis vorbă văduvii lui că vor ţine o slujbă religioasă pentru sufletul lui de omenie"[4].

Reteganul începuse să culeagă folclor încă din primul său an de învăţământ, petrecut la Orlat — Sibiu (1873). În presa vremii va debuta în 1878 cu o adaptare, o povestire în versuri, *Fata mulţumitoare*, apărută în „Şezătoarea. Foia poporului român" a lui Iosif Vulcan.

După un timp, I. P. Reteganul va renunţa să intervină în textul folcloric, devenind adeptul respectării formei în care circula creaţia literară populară.

O parte din materialul cules sau obţinut prin intermediul colaboratorilor va fi publicat în periodicele vremii, dar şi în câteva broşuri, dintre care mai cunoscute sunt: *Trandafiri şi viorele. Poezii poporale* (1884; 1891; 1908; 1921); *Chiuituri* (1887); *Poveşti ardeleneşti* (1888; 1913); *Poveşti din popor* (1895); *Poezii poporale — cântece bătrâneşti* (1900) ş.a.

Publicaţii transilvănene de prestigiu îi găzduiesc constant colaborările: „Familia" şi „Şezătoarea" ale lui Iosif Vulcan; „Gazeta Transilvaniei" (Braşov); „Telegraful român" (Sibiu); „Tribuna" (Sibiu); „Amicul familiei" (Gherla); „Şcoala şi familia" (Braşov); „Gura satului" (Pesta, Gherla şi Arad); „Poporul român" (Pesta) ş.a.

Revistele „Cărţile săteanului român" (1886), „Convorbiri pedagogice" (1898), „Revista ilustrată" (1898) sunt înfiinţate chiar de Reteganul. În 1894, revista „Rândunica" insera o „Ştire literară" în care I. P. Reteganul anunţa apariţia unei noi reviste folcloristice, „Săteanul". Din păcate, această publicaţie va rămâne un proiect nerealizat.

Colecţia de folclor a lui I. P. Reteganul va avea o soartă aparte. În 1890, la îndemnul lui Iosif Vulcan, va trimite Academiei Române o culegere de 5022 de poezii populare, iar în anul următor, una de datini și credințe. Aceste culegeri formează colecția I. Pop Reteganul, rămasă în fondurile Bibliotecii Academiei Române, în 21 de volume manuscrise. Culegătorul a fost recompensat pentru munca sa, fără ca materialul să vadă lumina tiparului. Comisia alcătuită din Ioan Bianu, Ioan Slavici și G. Ionescu-Gion, în ședința din 20 martie 1891, considera colecția de poezii extrem de eterogenă. Academia se obliga să publice culegerile lui Reteganul, după o selecționare prealabilă a materialelor considerate valoroase, dar pentru că această triere nu s-a mai făcut, mare parte din colecție a rămas inedită.

---

[4] I. P. Reteganul, *Odinioară şi acum. Amintiri din copilărie*. Cu o prefaţă: „Cine a fost Ioan Pop Reteganul" de Horia Petra-Petrescu, în „Biblioteca poporală a Asociaţiunii Astra", anul al 23-lea (1933), p. 14—15.

Primul volum manuscris al acesteia (cota 4524/ms. românești B.A.R.) cuprinde 103 „cântece bătrânești" (prima parte) și 154 „cântece voinicești" (partea a doua a volumului). La poziția 7 din culegerea de „cântece bătrânești" există o variantă a baladei familiale *Sora Todosie*.

Cântecul *Sora Todosie* se înscrie în categoria tematică a baladelor numite „fantastice", reprezentând, conform volumului *Balada familială. Tipologie și corpus de texte poetice* de Al. Amzulescu [5], subiectul narativ 1(1) *Soarele și luna*, cu două tipuri. Primul tip are ca arie de răspândire mai ales zonele extracarpatice: Dobrogea, Timiș, Caraș-Severin, Teleorman, Argeș, Serbia, Gorj, Timoc, Dolj, Vâlcea, Brăila, Galați, pe când cel de-al doilea tip este mai bine reprezentat în circulație orală în Transilvania (Sibiu, Mureș, Covasna, Bistrița-Năsăud, Făgăraș, Brașov, Hunedoara, Maramureș, Bihor, Alba, Cluj), cu o singură atestare în Banat (Timiș) și una în Moldova (Suceava).

Una dintre variantele atestate de tipologie este cea din Giurgești — Hunedoara și ea apare tipărită sub titlul *Sora Todosie* în cea de a șasea ediție a volumului *Trandafiri și viorele. Poezii poporale, culese și ordonate de I. Pop Reteganul*, editat la Gherla în 1921. Aceasta este și prima formă a cântecului, consemnată de Reteganul ca primă variantă în manuscrisele sale. Se pare că autorul a considerat-o cea mai reușită, fiind publicată și în edițiile anterioare ale broșurii amintite, ediții antume.

Pe lângă această primă variantă, în manuscrise, volumul I (cota 4524, B.A.R.), mai apar încă patru variante ale cântecului, texte netipărite în nici una din edițiile cărții *Trandafiri și viorele*.

Dintre ele, doar al doilea text are un titlu, *Sora Anisie* (poziția 8, fila 17), fiind notat locul culegerii, Rodna, fără numele culegătorului sau data la care a fost culeasă poezia. La nici unul din texte nu apare data culegerii. A treia variantă (poziția 9, fila 18) i-a fost comunicată de Kőváry László, lipsind locul sau anul culegerii; ultimele două variante sunt cele de la poziția 10 (fila 19, culeasă din satul Hetiuri și comunicată de învățătorul Ion Florea) și poziția 11 (fila 20, culeasă din Sard, fără numele culegătorului sau a celui care a comunicat poezia, nedatată). Presupunem că varianta din Rodna a fost culeasă chiar de Reteganul, pentru că aici a fost învățător în anii dinaintea pensionării. Melodia nu este notată la nici unul din texte.

În volumul *Poezii poporale. Cântece bătrânești. Din culegerile lui I. P. Reteganul*, editat la Sibiu, în 1905, apare aceeași variantă din Giurgești — Hunedoara, dar sub titlul *Sora craiului*. Opțiunea folcloristului este aceea că dintre cele cinci variante, Reteganul a considerat-o pe aceasta mai complexă. Faptul că varianta amintită a fost unica publicată poate găsi o explicație și în mentalitatea folcloristică a sfârșitului de veac, când importanța variantelor era neglijată.

---

[5] Al. I. Amzulescu, *Balada familială. Tipologie și corpus de texte poetice*, [București], Editura Academiei Române, 1983, 466 p.

În ciuda monografiei baladei *Cucul și turturica*, apărută în paginile revistei „Columna lui Traian" încă din 1876, respectiv 1877, prin care Hasdeu devenea promotor al cercetării variantelor folclorice, abia după 1915, prin studiile lui Dimitrie Caracostea (*Miorița; Lenore; Meșterul Manole*), metoda aplicată la cercetarea baladei va căpăta strălucire în folcloristica romînească. Ea va fi continuată de Adrian Fochi [6].

Aceasta ar fi una din explicațiile absenței din broșura *Trandafiri și viorele* a variantelor puse în discuție.

Scoaterea la lumină a variantelor inedite ale cântecului *Sora Todosie* va veni în ajutorul cercetătorilor, prin noile precizări legate de arealul, ca și de frecvența atestărilor cronologice ale acestei balade familiale. Tipologia *Balada familială* ... de Al. I. Amzulescu atestă ca primă publicare într-o colecție a subiectului narativ *Soarele și luna* 1 (1), tip II, din categoria căruia fac parte și textele de care ne ocupăm, pe cea din culegerea de balade a lui At. M. Marienescu (1859). Ulterior, tipul este atestat în colecții și periodice din a doua jumătate a secolului trecut, până la începutul secolului nostru. Ultima atestare în periodice datează din 1924, iar în colecții, din 1928 [7].

Textele din manuscrisele lui I. Pop Reteganul au fost culese până în anul 1889, după cum reiese din prima filă a colecției, unde culegătorul notează: „Ordinea din maiu 1888 și finii în Rodna Veche la 24 septembrie 1889. I. Pop Reteganul, dascăl" [8].

Publicarea variantelor menționate va suscita interesul cercetătorilor și din punct de vedere stilistic, și din punct de vedere sociologic și etnografic, studiul lor reprezentând căi noi de accedere la stratul de mentalitate al creatorilor anonimi din epoca și din zona în care au fost culese. Observația este valabilă pentru întreaga colecție I. P. Reteganul, aflată sub formă de manuscris în Biblioteca Academiei Române.

Cele patru texte la care ne-am oprit sperăm să fie un exemplu grăitor în vederea publicării critice a primului volum din manuscrisele lui Reteganul.

---

[6] A. Fochi, *Parallèles folkloriques sud-est européens*, [Bucarest], Editions de l'Academie de la R.P.R., 1963, 34 p., in „Revue des études sud-est-européennes". Tome I, 1963, nr. 3—4; idem, *La ballade de „L'epouse vendue" dans le folklore sud-est européen*, [București], Editions de l'Academie de la R.P.R., 1970, 46 p., in „Revue des études sud-est européennes". Tome VIII, 1970, nr. 4, ș.a.

[7] Ultima atestare în periodice, conform *op. cit.* la nota 5, este cea din „Comoara satelor" (Blaj), 3 (1924), iar în colecție, varianta culeasă de Iustin Ilieșiu, din satul Maieru, în 1928, de la Ioan Andronesi și publicată în antologia *Folclor din Transilvania. Texte alese din colecții inedite*, vol. III, [București], Editura pentru Literatură, 1967, p. 181—182.

[8] I. Pop Reteganul, *Cântece bătrânești. Cântece voinicești*, Biblioteca Academiei Române, ms. românești, cota 4524, fila 1.

Reproducem cele patru variante, redând în paralel, grafia lui Reteganul cu grafia actuală:

8. SORA ANISIE (var. din Todosie)

Vara de la seceratú	*Vara de la secerat*
Apa din tău a-nghețatú	*Apa din tău a-nghețat*
D'a n'o-nghețatú de gerú mare	*Da'n-o-nghețat de ger mare*
C'onghețatú de supărare	*C-o-nghețat de supărare*
Că vrea craiulú să se-nsóre	*Că vrea craiul să se-nsoare*
Și se ié pe sorusa-le.	*Și să ie pe soru-sale.*
Soră, soră Anisie	*Soră, soră Anisie*
Pune cartea pe chilie	*Pune cartea pe chilie*
Hai cu mine-n cununie!	*Hai cu mine-n cununie!*
— Venivoiŭ frate veni	*— Veni-voi, frate, veni*
Cândú mie frate mi face	*Când mie frate mi-⟨i⟩face*
Străturelŭ	*Străturel*
În prundurelŭ	*În prundurel*
Se-mi punŭ vĕzdogele-n elŭ	*Să-mi pun văzdogele-n el*
Se me-sapén cu vĕzdogele	*Să mă sape-n cu văzdogele*
Și se me cununŭ cu ele.	*Și să mă cunun cu ele.*
Elŭ numai cât o gândit	*El numai cât o gândit*
Și aceea s-o'mplinit:	*Și aceea s-o-mplinit:*
— Oi, sorucă Anisie	*— Oi, sorucă Anisie,*
Pune cartea în chilie	*Pune cartea în chilie,*
Hai, cu mine-n cununie!	*Hai cu mine-n cununie!*
— Eu atunci frate oi veni	*— Eu atunci frate-oi veni*
Când tu mie face-mi	*Când tu mie face mi⟨-i⟩*
Fântâniță-n vêrfŭ de munte	*Fântâniță-n vârf de munte*
Se cură-n la mine-n curte	*Să cură la mine-n curte.*
Elŭ numai câtŭ o gânditŭ	*El numai cât o gândit*
Și aceea i-o împlinitu:	*Și-aceea i-o împlinit:*
— Oi, sorică d'Anisie	*— Oi, sorică d-Anisie,*
Pune cartea pe chilie	*Pune cartea pe chilie,*
Hai cu mine-n cununie!	*Hai cu mine-n cununie!*
— Ducem'oi, frate, m'oi duce	*— Duce-m-oi, frate, m-oi duce*
Dacă tu că mi vei aduce	*Dacă tu că-mi vei aduce*
Sfântulŭ sóre	*Sfântul soare*
Nănașŭ mare	*Nănaș mare,*
Stelele	*Stelele*
Drușcuțele	*Drușcuțele,*
Luceferii	*Luceferii*
Stegarii	*Stegarii*
Frate, și colăcarii!	*Frate și colăcarii!*
Elú numa câtú o gânditŭ	*El numa cât o gândit*
Și aceea-o-implinitú:	*Și-aceea ⟨i⟩-o-împlinit:*
— D'a sorucă Anisie	*— D'a, sorucă Anisie*
Pune cartea pe chilie	*Pune cartea pe chilie*
Hai cu mine-n cununie.	*Hai cu mine-n cununie.*
Cartea pe chilie-o pusŭ	*Cartea pe chilie-o pus*

Şi-n cununie s'au dusŭ.	*Şi-n cununie s-au dus.*
Cândú era în cununie	*Când era în cununie*
Luna s'o mbrăcatŭ în sânge	*Luna s-o-mbrăcat în sânge*
Îngerii o prinsŭ a plânge,	*Îngerii o prins a plânge ;*
Maica prea curată ḑice ;	*Maica Preacurată zice :*
Nu esci popă cu dreptate	*Nu eşti popă cu dreptate*
Că cununi soră cu frate	*Că cununi soră cu frate*
D-zeu e susu te-a bate !	*Dumnezeu e sus ; te-a bate !*

9. VARIANTĂ (fila 18, p. 41)

Ce vă legânaţi voi fagi ?	*Ce vă legănaţi voi, fagi ?*
Da cum nu ni-om legâna	*Da', cum nu ne-om legâna*
Că-nghiaţă tăul vara,	*Că-nghează tăul vara,*
Nu-nghiaţă de cel ger mare	*Nu-nghează de cel ger mare,*
Că-ngheaţă de supĕrare	*Că-ngheaţă de supărare*
Că se'nsóră un craii mare	*Că se-nsoară un crai mare*
Şi o ia pe sorusa	*Şi o ia pe soru-sa,*
Cum n-a pomenit lumea	*Cum n-a pomenit lumea.*
Când [meréu] *la cununie*	*Când meréu la cununie,*
Se stringeau pe [mirodie]	*Se stringeau pe mirodie*
Şi când întra-n biserica	*Şi când întra-n biserică,*
Biserica tremura	*Biserica tremura*
Icónele suspina	*Icoanele suspina*
Şi icóna precestei	*Şi icoana Precestei,*
Din fundul bisericei	*Din fundul bisericei,*
Plângea cu lacrămi de sânge	*Plângea cu lacrămi de sânge,*
Să-i vie şi popii-a plânge.	*Să-i vie şi popii-a plânge.*
Da popa din graiu grăia :	*Da' popa din grai grăia :*
Eu mulţi fii am cununat	*— Eu mulţi fii am cununat,*
Biserica n'a tremurat	*Biserica n-a tremurat,*
Icóna n-a suspinat,	*Icoana n-a suspinat,*
Nici icóna precestii	*Nici icoana Precestii*
Din fundul bisericii	*Din fundul bisericii*
N'a plâns cu lacrămi de sânge	*N-a plâns cu lacrămi de sânge,*
Se-mi viie şi mie-a plânge :	*Să-mi vie şi mie-a plânge.*
Diacul din graiu grăia :	*Diacul din grai grăia :*
Da nu veḑi, popă, din carte	*— Da' nu vezi, popă, din carte*
Că cununi soră cu frate ?	*Că cununi soră cu frate ?*
Sus e Dumneḑeu, te-a bate !	*Sus e Dumnezeu ; te-a bate !*

Textul i-a fost comunicat de Kővàry László. Cuvintele din paranteze au fost mai puţin citeţe, fiind descifrate cu aproximaţie.

10. ALTĂ VARIANTĂ (fila 19, p. 43)

La pórtă la Ţĕligrad	*La poartă la Ţăligrad*
Şede Iosif împărat	*Şede Iosif împărat*
Pe nóuă scânduri de brad	*Pe nouă scânduri de brad.*

Şi Iosif din graiŭ grăia :	*Şi Iosif din grai grăia :*
Dă-mi maică pe sorumea !	*Dă-mi maică pe soru-mea !*
Maică-sa din graiu grăia :	*Maică-sa din grai grăia :*
— Taci mĕi câne	*— Taci, măi, câne*
De păgâne	*De păgâne,*
Că soru-ta nu-i de tine	*Că soru-ta nu-i de tine !*
Iosif dac'au auḑit	*Iosif, dac-au auzit,*
La faur au poruncit	*La faur au poruncit*
Calul se il potcovéscă	*Calul să i-l potcovească*
Şi de drum se il gătéscŭ	*Şi de drum să i-l gătească.*
*	*
Nŏuĕ ţĕri o'ncongiurat	*Nouă ţări o-ncongiurat*
Ca sorusa n'au aflat	*Ca soru-sa n-au aflat*
Nici la stat nici la uitat	*Nici la stat, nici la uitat,*
Nici la mers (cu) legânat	*Nici la mers ⟨cu⟩ legănat,*
Nici la dulce sărutat	*Nici la dulce sărutat,*
Desfătată la cântat.	*Desfătată la cântat.*
*	*
Tot în haine de anglie	*Tot în haine de anglie*
Merg doi fraţi la cununie	*Merg doi fraţi la cununie*
Ei de mâni că s'o luat	*Ei de mâni că s-o luat*
În biserică-au intrat	*În biseric-au intrat*
Biserica-a ntunecat	*Biseric-a-ntunecat*
Icónele au lăcrămat	*Icoanele-au lăcrămat.*
Da icóna Precestii	*Da' icoana Precestii*
Din fundul bisericii	*Din fundul bisericii*
Lăcrăma ce lăcrăma	*Lăcrăma ce lăcrăma*
Şi din graiu aşa grăia :	*Şi din grai aşa grăia :*
Nu ţ'o fost popă pĕcat	*Nu ţ-o fost, popo, păcat,*
De doi fraţi ai cununat	*De doi fraţi ai cununat,*
Sângele l-ai mestecat	*Sângele l-ai mestecat,*
Doi părinţi ai supĕrat ?	*Doi părinţi ai supărat ?*

Hetiuri, cules de Ion Florea, învăţător.
(Împărţirea în fragmente a textului aparţine culegătorului).

11. ALTĂ VARIANTĂ (fila 20, p. 45)

La portă la Ţarigrad	*La poartă la Ţarigrad*
Este-un fecior de bogat	*Este-un fecior de bogat*
Cu păruţul retezat	*Cu păruţul retezat.*
Maica sa din graiŭ grăia :	*Maică-sa din grai grăia :*
— Maică, măiculeana mea	*— Maică, măiculeana mea,*
Dă-mi mie pe sorumea	*Dă-mi mie pe soru-mea*
Maicăsa din graiu grăia	*Maică-sa din grai grăia :*

— Tuchi câne
Da păgâne
Pe soruța nu ți-oi da
Până tu dacă ți face
Dintr'un spic micuț de grâu
Nóuĕ care d'încărcate.

*

— Dă-mi maică pe sorumea
— Pe soruta n'o pot da
Până tu dacă ți face
Dintr'un strugurel de viie
Șepte buți de vin se-ți vie.

*

— Dă-mi maică pe sorumea
— Tuchi câne
De păgâne!
Pe soruta n'o pot da
Până tu nu ți chiema
Nănaș mare sórele
Nănășuță lunița
Cherfarele [1] *stelele*
— Hai guriţivĕ-n cocie[2]
Sé mergeți la cununie
Până-i popa-n liturghie.
Dete popa a cununa
Icónele-a lăcrăma
Iconița Precesti
Din cornul bisericii
Lăcrăma lăcrămi de sânge
O ce esci popă nerod
De cununi soră cu frate?
De cât pĕcate
Cu frate
Mai bine óse ngropate
Și hrană pescilor
Și rugină pietrilor!

— Tuchi, câne
Dă păgâne!
Pe soru-ta nu ți-oi da
Până tu dacă ți face
Dintr-un spic micuț de grâu
Nouă care d-încărcate.

*

— Dă-mi, maică, pe soru-mea!
— Pe soru-ta n-o pot da
Până tu dacă ți face
Dintr-un strugurel de vie
Șepte buți de vin să-ți vie.

*

— Dă-mi, maică, pe soru-mea!
— Tuchi, câne
De păgâne!
Pe soru-ta n-o pot da
Până tu nu ți-⟨i⟩ chema
Nănaș mare, soarele,
Nănășuță, lunița,
Cherfarele, stelele.
— Hai, guriți-vă-n cocie
Să mergeți la cununie
Până-i popa-n liturghie.
Dete pop-a cununa
Icoanele-a lăcrăma.
Iconița Precestii
Din cornul bisericii
Lăcrăma lăcrămi de sânge.
O, ce ești popă nărod,
De cununi soră cu frate?
Decât păcate
Cu frate
Mai bine oase-ngropate
Și hrană peștilor
Și rugină pietrilor!

---

[1] *cherfărele* = drusce, fetele cari chiamă pe fete la nunţi; insoţitórele mirelui ori miresei.

[2] *guriţi-vă* = ,,urcaţi!'' Se aude des în Munţii Apuseni: *a se guri* = ,,a se sui, a se urca''.

(Explicarea cuvintelor aparţine lui I. P. Reteganul. S-a păstrat grafia folcloristului. Sub localitatea de provenienţă a textului apare precizarea: ,,Aceasta e o variantă din *Sora Todosie, Trandafiri şi viorele*, pag. 14'', tăiată cu cerneală neagră).

CONFERINŢELE CERCULUI DE STUDII R.E.F.

UN PROGRAM DE CERCETARE ŞTIINŢIFICĂ: ALCĂTUIREA ŞI EDITAREA UNUI **CORPUS** DE *DOCUMENTE ETNOFOLCLORICE ROMÂNEŞTI*

ALEXANDRU DOBRE

Nimeni nu poate contesta faptul că, în ultimele două secole, dar mai ales începând de la 1840 – momentul „Daciei literare" – cercetarea complexă a culturii tradiţionale româneşti a cunoscut o amploare deosebită şi o evoluţie continuu ascendentă. Culegerile mai mult sau mai puţin sistematice de material au pus folcloristica, etnografia şi arta populară ori muzeografia românească în situaţia de a dispune de una dintre cele mai bogate şi mai diversificate, mai complexe şi mai cuprinzătoare arhive de specialitate cunoscute în lume. Stocul de date, de informaţii şi de material propriu-zis, tezaurizat şi conservat în România, în colecţiile tipărite, în puzderia de publicaţii periodice sau, la lumina zilei, în muzeele etnografice şi de artă populară, este imens atât în ceea ce priveşte cantitatea, cât şi în ceea ce priveşte calitatea lui, valoarea ştiinţifică şi cultural-artistică de necontestat. Acest stoc impresionant face parte din patrimoniul naţional şi se constituie într-o componentă inseparabilă şi de mare preţ a ştiinţei şi culturii româneşti şi universale. Întocmirea unui inventar complet şi detaliat, a unei bănci de date a acestui remarcabil fond, asamblat în toată complexitatea şi în cuprinderea sa, ar fi de natură să releve fără putinţă de tăgadă valoarea de patrimoniu – ştiinţifică şi cultural-artistică – a întregului tezaur de date, informaţii şi materiale al culturii tradiţionale româneşti, conservat până acum. Ar sublinia, în acelaşi timp, în toată amploarea şi în semnificaţia ei, contribuţia spiritualităţii româneşti de factură tradiţională la îmbogăţirea culturii universale de aceeaşi factură, ar constitui, în sfârşit, un stimulent de indiscutabilă eficienţă pentru reaşezarea cercetărilor în domeniu ale lumii ştiinţifice de azi pe temeiuri documentare foarte solide, generatoare de noi şi substanţiale interpretări teoretice, care să scoată disciplina din cenuşiul şi din confuzia în care se află, din înfundătura în care, vrând-nevrând, a ajuns.

Aproape concomitent şi în strânsă relaţie cu acţiunea atât de susţinută de culegere, tezaurizare şi conservare a materialului etnofolcloric s-au impus activităţile teoretice şi metodologice, de interpretare a bogăţiei de date, de informaţii, de materiale. Această categorie de preocupări constituie temeiurile bine motivate ale situării disciplinelor sau subdisciplinelor ce au ca obiect de studiu diferitele segmente ale culturii tradiţionale pe picior de egalitate cu celelalte discipline din seria ştiinţelor umane.

Prin munca stăruitoare şi, cel mai adesea, plină de har a unei pleiade respectabile de cercetători ai patrimoniului atât de bogat, diversificat şi complex al culturii tradiţionale româneşti, disciplinele sau subdisciplinele ştiinţifice ce au ca obiect de cercetare şi studiu acest fenomen,

R.E.F., tom 41, nr. 1–2, p. 89–104, Bucureşti, 1996

parte integrantă și inseparabilă, organică deci, a culturii naționale, și-au adus o contribuție de necontestat la împlinirea tuturor dezideratelor ce au stat, de-a lungul acestor două secole, în fața societății, a culturii și științei românești. Pentru că, deschizând o paranteză, este nevoie să reamintim că actul de constituire a științelor ce au ca obiect cercetarea culturii tradiționale nu a fost nici întâmplător, nici gratuit, așa, de dragul lucrurilor, și nici în absența unui context mai larg în curentul căruia să se integreze și de șuvoiul căruia să fie determinat. Să ne explicăm. Popa Bratul notează, la cumpăna veacurilor XVI–XVII, primul text etnofolcloric românesc, în limba română, din nevoi practice pur și simplu. În schimb, ceva mai târziu, Miron Costin utilizează argumentul folcloric și etnografic în sprijinul ideii mai generale' a susținerii originii latine a poporului român, a continuității, a perpetuării unora dintre credințele și obiceiurile strămoșilor la cei ce locuiesc neîntrerupt teritoriile românești[1]. Ideea, mult mai veche în cultura noastră, era promovată și susținută cu argumente specifice, în mod deosebit de istoriografie, dar și de, pe atunci, plăpândele preocupări filologice. Se constată și se realizează, așadar, un salt calitativ, de substanță, iar acest salt are loc într-un context dat, într-un ansamblu mai general de preocupări cultural-științifice, curent în cadrul căruia argumentului folcloric și etnografic i s-au creat posibilitățile adecvate de expresie, de promovare, de individualizare prin caracterele sale particulare.

Avându-și aci „temeiul și începătura”, cercetările din domeniul folclorului, etnografiei și artei populare românești, al altor subdiscipline ce au ca obiect de studiu anume segmente specializate ale culturii tradiționale, cum ar fi, de pildă, arhitectura, medicina, botanica, meteorologia populară ș.a.m.d. sau chiar relația literatura populară–literatura de autor, au marcat o prezență de substanță în marele ansamblu al culturii românești, s-au aliniat cu succes, deținând nu arareori un loc de frunte, marilor curente de idei ale culturii și științei universale, pe segmentul propriu și specific al obiectului de cercetare dat.

Desigur, într-o astfel de evaluare nu pot și nu trebuie trecute cu vederea entuziasmul care a dus la exagerările teoretice deja cunoscute și la și mai cunoscutele carențe metodologice în culegerea și publicarea materialelor, soldate cu atât de păgubitoarele „îndreptări” și „întocmiri”, după cum, iarăși, se cuvin reținute și evitate unele ezitări, confuzii sau, de ce nu, atât de îmbietoarele programe de cercetare rămase doar în stadiul de proiect sau abia începute, duse până la jumătate, dar niciodată încheiate, desăvârșite.

După cum nici situația concretă în care se află în momentul de față, pe ansamblu, cercetarea culturii tradiționale nu trebuie să dezarmeze, să închidă orice preocupare de redresare. Ea, starea actuală, trebuie doar să îngrijoreze și, ca urmare, să determine acea nemulțumire ce are ca finalitate decizia de a schimba lucrurile, de a le scoate din cenușiu și lâncezeală, din înfundătura acoperitoare a oricărui orizont încurajator.

Punând în valoare întregul patrimoniu, intenționat evocat, de care cercetarea culturii tradiționale românești dispune și beneficiază în momentul de față, racordându-ne curentului științific și cultural-artistic general românesc și universal, încercând să intuim sau să determinăm chiar direcțiile și orientările viitoare ale evoluției acestor cercetări este necesar — și de dorit — să încercăm găsirea unor modalități și soluții care să ne scoată din impasul în care, lucrurile sunt prea evidente pentru a mai insista asupra lor, se află disciplinele ce au ca obiect de studiu fenomenele la care tot facem trimitere.

---

[1] Alexandru Dobre, *Folclor și etnografie în opera lui Miron Costin*, în „Revista de etnografie și folclor”, 28 (1983), nr. 2, p. 111–131.

Proiectul alcătuirii unei *Enciclopedii a culturii tradiționale românești*, lucrare fundamentală, complexă și de proporții monumentale, reprezintă, în concepția noastră, momentul de vârf, nivelul cel mai înalt pe care l-ar putea atinge într-o perspectivă nu tocmai îndepărtată cercetarea în domeniu. Sinteză a tot ceea ce s-a realizat de către generațiile ce ne-au precedat, ca adunare de material, metodologie și interpretare teoretică, ocazie unică și obligatorie de a aduce puncte de vedere noi, personale, ale specialiștilor angrenați în această atât de pretențioasă operă, *Enciclopedia* va stimula, în mod sigur, cercetarea, va aduce corecțiunile de rigoare în abordarea fenomenelor, va da, în același timp, măsura capacității, a potențialului și maturității actualei generații de specialiști.

Enciclopedia culturii tradiționale românești, cu întreg ansamblul de exigențe pe care le presupune în mod obligatoriu o astfel de lucrare, nu va putea fi însă realizată decât în urma sau — presupunând un efort uriaș — concomitent cu alcătuirea unor subansamble pregătitoare ori auxiliare: *Bibliografia generală a etnografiei și folclorului românesc*, de pildă, corpusul de texte și tipologiile din „Colecția națională de folclor'', *Atlasul etnografic român*, *Atlasul folcloric român*, *banca de date* despre care am pomenit deja etc.

Între aceste, în primul rând, instrumente de lucru, ele însele alcătuiri științifice monumentale, s-ar putea număra, pentru motivele pe care le vom enumera și detalia imediat, și ceea ce am putea numi *corpusul* de *DOCUMENTE ETNOFOLCLORICE ROMÂNEȘTI*.

După cum ne este tuturora cunoscut, una dintre direcțiile de preocupare și cercetare a folcloristicii și etnografiei românești, din toate timpurile, a constituit-o efortul de a pune în valoare, evident cu scopuri bine motivate și susținute, documente etnofolclorice anterioare momentelor „Dacia literară'' și Alecsandri, când, de regulă, este aproape unanim acceptată data de naștere, de constituire și consolidare a folcloristicii ca disciplină științifică, modernă și în accentuat proces de căpătare a unei autonomii proprii.

Aceste priviri către înapoi, unele de substanță, altele destul de palide, aveau menirea să atragă, în primul rând, atenția asupra vechimii unora dintre producțiile noastre folclorice sau a asemănării lor, uneori până la similitudine, cu cele romane pe care le continua în șir neîntrerupt ori, în alte cazuri, asupra apartenenței unora dintre piesele reprezentative ale folclorului nostru la marele ansamblu al culturilor tradiționale indo-europene sau romanice. Risipite în studii speciale, cu o demonstrație ce excela prin acribie filologică, mai puțin agreată de cercetătorul grăbit, pierdute adesea prin reviste astăzi greu accesibile și, întotdeauna, elaborate și semnate de persoane a căror principală arie de preocupare aparținea altor discipline științifice — filologie, lingvistică, dialectologie, arheologie, istoriografie etc. — aceste contribuții au fost, cel mai adesea, ocolite de folcloriști, unii dintre ei grăbindu-se chiar să-i eticheteze pe autori ca nefiind

„folcloriști în adevăratul înțeles al cuvântului", optică care, până la urmă, s-a dovedit contraproductivă.

Dar a mai fost și altceva. Vechile documente etnofolclorice se află și ele risipite și pierdute în fonduri de manuscrise sau în colecții de izvoare ce însumează zeci de mii de pagini, cele mai multe inaccesibile, astfel încât renunțarea la cercetarea lor a trecut cu atât mai ușor neobservată. Metodologia impusă de școala lui Densusianu și, mai ales, de mentorul ei, de a se acorda prioritatea priorităților fenomenului folcloric contemporan aproape că a desăvârșit această tendință de renunțare la studiul și punerea în valoare a documentelor etnofolclorice românești, de toate categoriile, anterioare epocii moderne.

Așa s-a ajuns, în cele din urmă, la o subțiere vizibilă a preocupărilor și studiilor consacrate istoriei folclorului românesc, la păgubitoarea neglijare a unor strădanii pentru consemnarea în scris sau chiar pentru abordarea teoretică a unor chestiuni ce priveau cultura tradițională, mecanismele și rosturile ei.

Cândva am analizat această stare de lucruri, ceva mai pe larg, pornind tocmai de la modalitatea de prezentare a perioadei de început a folcloristicii românești, oglindită în principalele sinteze consacrate disciplinei [2]. Mai mult chiar, pentru a întări argumentele aduse acolo am procedat la o „prezentare de caz", argumentând și demonstrând cât de bogate sunt informațiile și datele conținute în opera lui Miron Costin, ce considerații teoretice interesante face marele nostru înaintaș în legătură cu diversele aspecte ale folclorului românesc.

Dacă stăm să privim cu atenție și fără prejudecăți, dar cu o oarecare doză de cunoaștere a fenomenului și, obligatoriu, cu necesara capacitate de a face legături și comparații, de a trage învățăminte, vom observa că principalele științe umane surori — istoriografia, filologia, lingvistica, arheologia etc. — au început să-și cristalizeze personalitatea, să-și contureze caracterul autonom, metodologia, obiectul și obiectivele de cercetare pornind, în primul rând sau concomitent, cu sau de la acumularea unui considerabil fond de izvoare și documente și apoi, sprijinite pe acest inventar în continuă creștere și îmbogățire, oarecum împinse și stimulate chiar de el, s-a trecut la studiile teoretice speciale sau de sinteză.

Să ne reamintim, lucruri cunoscute de altfel de toată lumea, că de pildă, Gheorghe Șincai a întocmit mai întâi un impresionant corpus de documente istorice — peste 20 de volume — și apoi și-a scris vestita cronică; la rândul său, Mihail Kogălniceanu, publicând cele trei volume de letopisețe românești, considera acest lucru drept indispensabil pentru istoriografia română, convingere care și pe Hasdeu, V. A. Urechia sau Iorga i-au determinat să se numere printre cei mai statornici editori de documente. În sfârșit, încă de la înființare, Academia și-a alcătuit un program foarte ambițios de editare a izvoarelor, străine și autohtone, ale istoriei românilor. Așa se face că astăzi, cu lacune, unele firești, altele din cauze cunoscute, istoriografia românească dispune de o bază documentară considerabilă, ceea ce îi creează toate condițiile pentru a-și desfășura studiile în mod convenabil.

[2] Alexandru Dobre, *Argument la o Introducere în istoria folcloristicii românești*, în Academia Română, „Memoriile Secției de Științe Filologice, Literatură și Arte", Seria IV, I (1977—1978), București, Editura Academiei, 1980, p. 107—123.

Studiile filologice au străbătut același traseu, lista edițiilor critice ale vechilor texte, colecția de „monumente ale limbii române”, cum sunt ele cunoscute îndeobște, fiind nu numai impresionantă ca întindere, dar și de o calitate cel mai adesea remarcabilă.

Am insistat asupra realizărilor istoriografiei și filologiei în constituirea și publicarea fondului de izvoare și documente primare, ca premisă obligatorie a alcătuirii studiilor speciale sau a lucrărilor de sinteză, ca prag obligatoriu de trecut în asumarea unei cât mai depline și relevante autonomii, ca parte a unui program prioritar ce se desfășoară de aproape trei secole, pentru a releva, în toată amploarea — și tristețea ei —, discrepanța atât de evidentă, zdrobitoare, jenantă chiar, care există la ora actuală între diferitele segmente ale științelor umane, folcloristica și etnografia aflându-se într-o vizibilă dificultate.

Am adus, considerăm noi, suficiente și convingătoare argumente pentru a pregăti trecerea la obiectivul principal — și singurul — al pledoariei noastre, și anume acela al lansării, cu prioritate, a unui amplu și benefic *program de cercetare* al cărui obiect să-l constituie alcătuirea și publicarea unui **corpus** de *DOCUMENTE ETNOFOLCLORICE ROMÂNEȘTI*.

Ce ar putea și ce ar trebui să cuprindă acest *corpus*, care ar trebui să fie structura și componentele sale, la ce anume ar folosi un asemenea efort — organizatoric, material-financiar și intelectual —, uriaș, dacă stăm să ne gândim bine, dacă, în ultimă instanță, programul de cercetare se justifică în finalitatea sa și dacă, în caz de reușită, metodologia și metodele de punere în lucrare sunt de natură să asigure eficiența cultural-științifică maximă a scopului propus, iată câteva chestiuni cărora încercăm să dăm un răspuns adecvat, cât mai clar, serios argumentat, convingător dacă se poate.

O primă secțiune a corpusului de *documente etnofolclorice românești* va trebui să fie rezervată semnalării *vestigiilor arheologice* cu relevanță pentru cultura tradițională din spațiul de formare a poporului român. Este secțiunea cel mai dificil de realizat, dar cu atât mai necesară, dată fiind însemnătatea ei științifică de excepție. Să apelăm, pentru a ne susține afirmațiile, la autoritatea unuia dintre cărturarii noștri de excepție, excelent cunoscător al acestor chestiuni. „Vestigiile arheologice privitoare la ocupațiile populațiilor care s-au succedat pe meleagurile Transilvaniei — atrage atenția Valer Butură într-o lucrare de referință a etnografiei românești — ne oferă materiale concludente privitoare la profilul lor. Tipologia funcțională a uneltelor arată diferențierea lor timpurie, datorită condițiilor naturale, varietății reliefului, predominanței formelor cu altitudini mijlocii și înalte, precum și importantelor resurse economice locale. Unul dintre cele mai mari depozite de bronzuri din Transilvania, aparținând sec. al XII-lea î.e.n., a fost descoperit la Uioara de Sus, așezare învecinată și contopită cu Ocna de Mureș, unde se află un important zăcământ de sare. În depozit, care cântărește cca o tonă, pe lângă o cantitate apreciabilă de turte de bronz, s-au găsit diferite unelte, dintre care rețin atenția, prin numărul mare, secerile și uneltele folosite pentru prelucrarea diferitelor materii prime, în primul rând a lemnului, și apoi cele de minerit, cu care s-a început extragerea nu numai a sării, ci și a cuprului din Munții Apuseni, în apropierea cărora se află localitatea'' [3]. Este ușor de dedus ce însemnătate științifică pentru cercetarea culturii tradiționale au aceste vestigii arheologice de o vechime respectabilă. Un depozit important de seceri, dovadă a practicării intensive încă de pe atunci a agriculturii, unelte de prelucrare a lemnului, altă dovadă de excepție, ca și cele pentru practicarea mineritului sunt argumente științifice într-adevăr de excepție. Ca să nu mai vorbim de faptul că, iată, se confirmă și își capătă relevanța cuvenită teoria ,,capilor de serie'' despre care am vorbit cu un alt prilej [4].

Dar, printr-un exemplu și mai concret, distinsul cărturar clujean aduce un argument ce se impune atenției prin concludența sa remarcabilă. ,,În perioada de formare și dezvoltare social-economică a statului dac — atrage atenția Valer Butură — vița de vie a fost atât de răspândită, încât în timpul vestitului rege Burebista, din primul secol î.e.n., marele preot Deceneu i-a convins pe daci să taie viile și să trăiască fără vin, după cum relatează geograful antic Strabon. Măsurile luate au putut restrânge extinderea plantațiilor și consumul vinului, nu însă și pustiirea viței de vie de pe întinsele meleaguri ale Daciei din acea vreme. Viticultura a înregistrat progrese, ca și alte ramuri ale economiei, după cucerirea Daciei de către romani, cărora li se atribuie un rol important în răspândirea viței de vie, începând de la Atlantic până pe țărmul Pontului Euxin. Coloniștilor romani li se datorează introducerea uneltelor și procedeelor mai avansate din lumea mediteraneană, unde viile dețineau suprafețe întinse și se produceau vinuri renumite în lumea antică. Mărturii concludente ale prelucrării produselor viticole din timpul Daciei romane sunt *postamentele* sau *mesele* de piatră, cioplite cu multă măiestrie, pe care se monta dispozitivul în formă de ladă al teascurilor, în care se puneau strugurii pentru presare, descoperite în centrul Transilvaniei, unde se află și acum întinse și renumite podgorii. Obișnuit, aceste postamente s-au confecționat din trunchiuri groase de stejar, dar acolo unde au fost meșteri pietrari iscusiți, lemnul a fost înlocuit cu piatra, care le asigură o mult mai mare rezistență și durabilitate. Datorită trăiniciei multiseculare, nu numai că s-au păstrat astfel de postamente până în zilele noastre, ci unele au fost folosite până în timpuri apropiate la construirea preselor de struguri. Astfel de pietre sculptate foarte frumos sunt semnalate de Vita Zsigmond la o presă de struguri din Benic (jud. Alba), « ca o dovadă a unei preocupări importante, încă în perioada romană, pentru cultivarea viței de vie »'' [5].

Este evident că pe marginea celor două categorii de ,,vestigii'' comentariul s-ar putea extinde cu foloase științifice de netăgăduit. Și exemplele de acest fel, unele chiar mai atrăgătoare, ar putea continua. Dar noi nu ne-am propus decât să atragem atenția asupra însemnătății cultural-științifice pe care o au cunoașterea și publicarea într-un corpus a sumedeniei de astfel de informații și documente arheologice, fapt pentru care ne și oprim în acest punct, considerând demonstrația încheiată.

---

[3] Valer Butură, *Străvechi mărturii de civilizație românească. Transilvania. Studiu etnografic*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1989, p. 182.

[4] Alexandru Dobre, *Istoria folclorului, a folcloristicii, etnografiei și artei populare românești în perspectiva anului 2 000. Necesitatea unei noi abordări*, în REF, 40 (1995), nr. 2, p. 123—130.

[5] Valer Butură, lucr. cit., p. 211—212, unde sunt prezentate și două schițe ale postamentelor de piatră pentru prese de struguri: ,,1. din timpul ocupației romane în Dacia; 2. din secolul trecut''.

Cea de a doua mare secţiune a proiectatului **corpus** de *documente etnofolclorice româneşti* urmează să fie alcătuită din izvoarele şi documentele scrise, edite sau inedite. Acestea se vor întinde pe o perioadă de mai bine de două milenii, începând, de pildă, cu cele mai vechi consemnări, cele ale lui Herodot, şi încheind cu informaţii, date şi texte din zilele noastre. Sursele sunt de o diversitate ameţitoare, iar categoriile de documente, clasificate după emitenţii lor, sunt, la prima vedere, de natură să taie orice îndrăzneală şi entuziasm : acte de cancelarie, lucrări de istorie şi geografie, rapoarte de toate felurile şi din partea unei largi categorii de emitenţi, opere literare, însemnări de călătorie, însemnări sau adăugiri pe manuscrise, documente din arhive, texte aflate în diferitele fonduri de manuscrise încă inedite. Cea mai convenabilă metodă de a le edita ni s-a părut aceea a ordinii cronologice, cu respectarea, atunci când lucrul este cu putinţă, şi a categoriei de emitenţi. De pildă : scriitori bizantini, secolele XI—XIV, sau acte emise de cancelaria regală a Ungariei, secolele XII—XV, sau, în sfârşit, călători străini, secolele XV—XIX ş.a.m.d. Am avea, aşadar, pe de o parte, o serie de izvoare străine, pe de altă parte, o serie de izvoare româneşti. Primul tom va include, cum este şi firesc, documentele de interes etnofolcloric din operele scriitorilor clasicităţii antice greceşti şi latine. I-ar putea urma un alt grup de documente extrase din operele scriitorilor bizantini, secolele IV—XIV ş.a.m.d. În ceea ce priveşte documentele româneşti, începutul trebuie neapărat făcut cu primul document etnofolcloric consemnat în scris în limba română, la cumpăna secolelor XV—XVI, de către cel pe care l-am putea numi ,,primul folclorist român" Bratul, popa de la sau de lângă Braşov.

Fiecare volum va fi însoţit de o listă de materii astfel încât, la un moment dat, cercetătorul interesat de un anume subiect, consultând această listă sau indice general cumulativ să poată merge fără nici o dificultate şi foarte rapid la documentele respective.

În ce măsură documentele la care ne referim ar putea prezenta interes pentru cercetarea culturii tradiţionale româneşti în diferitele sale segmente sau categorii ne vom putea mai uşor da seama urmărind câteva exemple. Exemplele noastre sunt alese aproape întâmplător, ca urmare a sondajelor în diferitele categorii de izvoare şi documente pentru a stabili cadrul general şi motivaţia acestui corpus.

Pentru ca discuţia noastră să-şi atingă scopul, pentru ca dezbaterea pe marginea *proiectului de program de cercetare* pe care-l propunem să se desfăşoare la obiect, vom reproduce documentele întocmai, aşa cum am preconizat şi conceput alcătuirea şi publicarea lor în des citatul *corpus* de *documente etnofolclorice româneşti*. Documentul propriu-zis este introdus printr-o scurtă prezentare a cadrului general şi a contextului, cu minime date despre autor şi epocă, cu eventuale trimiteri bibliografice, cu obligatoria citare a sursei de unde am luat documentul respectiv.

I. *Prima serie de documente* pe care o reproducem se referă la atât de obişnuita pătură de acoperit patul sau omul, confecţionată din păr de capră sau din lână, cunoscută îndeobşte sub numele de **cergă**, dar şi cu sinonimele sale locale : ***pătură***, ***ţol***, ***pănură*** etc.

1. Un proces de partaj în prima jumătate a secolului al XIII-lea

Demetrios Chomatianos, arhiepiscop al Ohridei şi al întregii Bulgarii (din 1217), personalitate de frunte a vieţii ecleziastice, politice şi culturale bizantine din prima jumătate a secolului al XIII-lea, a lăsat o bogată culegere de hotărâri, explicaţii şi comentarii de drept canonic.

Între acestea se numără şi decizia luată în procesul de despărţenie şi partaj dintre olarul Chrysos şi concubina sa *Ciola, de origină vlahă*, obligaţi de autoritatea bisericească să se despartă şi să-şi împartă bunurile agonisite în timpul cât au convieţuit împreună.

Din punctul nostru de vedere este interesant, în primul rând, în ce constă inventarul unei gospodării din acea vreme, uşor de dedus în liniile sale generale din animalele şi lucrurile care i-au revenit Ciolei, inclusiv cantitatea deloc neglijabilă de ,,pânză de in''. În al doilea rând, merită reţinută precizarea denumirii ,,în limba barbară'', adică română, a ,,păturii din păr de capră'', ceea ce dovedeşte că în limba greacă nu exista termenul care să denumească o ţesătură specifică românilor. În sfârşit, aluziile din document la eventualele încercări ale femeii vlahe ,,de a-l atrage la împreunare trupească prin uneltiri fie văzute, fie nevăzute'' nu sunt altceva decât referiri directe la practicarea pe scară largă a unor farmece şi vrăji ,,de legat'', ,,de făcut'', cunoscute după cum se vede şi înaltelor vârfuri ale bisericii care, reiese limpede, credeau în efectul lor.

Dicţionarele limbii române, mai vechi sau mai noi, deduc românescul ,,cergă'' din limba turcă sau din limba maghiară, ceea ce, dacă citim bine acest document, este o imposibilitate.

Dar iată textul :

,,*Din pricina lipsei celor trebuincioase, în vremea foametei, părăsindu-şi locul de obârşie, Castoria* [azi localitate cu acelaşi nume în Grecia — n. edit.], *şi soţia legiuită totodată, olarul Chrysos a ajuns la Ohrida şi a trăit acolo cu o femeiuşcă, coborâtoare după neam din vlahi, purtând numele de Ciola şi care făcea parte, ca să vorbesc ca Pavel* [Apostolul — n. edit.], *din rândul celor ce se acoperă cu păcate şi pot să atragă spre ele ochii şi inima bărbaţilor prin uneltiri viclene şi* [Chrysos — preciz. trad.] *a trăit cu această muieruşcă în concubinaj. Iar când, într-un târziu, soţia lui legitimă a aflat de el, a pornit după el şi l-a găsit trăind împreună cu ţiitoarea. Deşi cu greu, totuşi ea l-a smuls din îmbrăţişările desfrânate şi legăturile în care îl ţinea aceea, fiind ajutată în asta şi de lege şi de forţa ocârmuirii creştine. Iar pe aceea a îndepărtat-o cu totul împreună cu necuratele-i uneltiri. Căci nici nu putea ticăloşia să se împotrivească cumva lucrului bun şi leguit ; întrucât însă Ciola a cerut acum să i se facă dreptate, că adică bunurile pe care le are acum Chrysos au fost dobândite prin trudă şi strădanii comune de-a lungul întregului timp cât au trăit împreună şi se părea că această femeie nu spune lucruri neadevărate, a fost întrebat despre asta Chrysos şi a mărturisit că cele pe care le-a agonisit se datoresc şi trudei Ciolei. De aceea s-a hotărât prin judecată să ia Ciola din acestea o vacă cu un viţel de doi ani, doi porci, un stup sau ştiubei, 30 de coţi de pânză de in, o măgăriţă cu puiul ei şi o pătură din păr de capră numită în grai barbar cergă. Cu acestea mulţumindu-se şi arătându-se satisfăcută Ciola, a spus că nu-l va mai supăra în viitor pe Chrysos şi nu va mai veni să-i mai ceară vreun asemenea lucru, ci-l va lăsa cu totul în pace pe Chrysos şi-şi va vedea, cum* *crede, de ale ei. S-a hotărât ca, de va mai fi găsită Ciola atrăgându-l din nou pe Chrysos la împreunare trupească prin uneltiri, fie văzute, fie nevăzute, ori supărându-l pentru bunuri, nu numai să fie biciuită ea de stăpânire, așa cum se cuvine pentru cumințirea ei, ci să fie și lipsită de bunurile mai sus scrise, pe care le-a luat de la Chrysos"* [6].

2. Din nou despre cergă, dar și despre tehnica și etapele producerii ei

Dacă facem legătura cu textul reprodus în paginile de mai dinainte — și asemenea legături și interconexiuni sunt necesarmente obligatorii pentru o cercetare științifică ce se respectă — nu vom putea să nu constatăm valoarea de excepție a fragmentului pe care-l reproducem mai jos. Țesătura din păr de capră sau din lână, numită „cu un cuvânt barbar" cergă, căci, după părerea noastră tot despre cergă este vorba și în acest caz, era general răspândită la românii din secolul al XIV-lea, ca și la cei din secolele al XV-lea și al XVI-lea sau la cei din zilele noastre. Și nu numai răspândită, dar și un produs specific acestei populații trăitoare pe ambele maluri ale Dunării, atât de specific încât a devenit, alături de altele, marcă a identității românilor, a caracterului particular ce-i individualizează față de trăitorii de alte neamuri în același spațiu. Mai mult chiar, acest produs se bucura de o apreciere deosebită din partea acestor neamuri străine, ceea ce poate și trebuie să fie reținut ca una dintre trăsăturile și caracterizările favorabile în atât de complexul proces de formare și cristalizare a imaginii despre celălalt, de receptare a calităților sau defectelor românilor de către lumea din exterior.

Pasajul, atât de succint, redă nu numai întreg procesul de producere a cergilor, dar numește și descrie uneltele folosite în fiecare etapă, tehnicile proprii acestei ocupații casnice. Înțelegem, de asemenea, că, deja la vremea respectivă, cerga era produsă nu numai pentru nevoile propriei familii sau gospodării, ci devenise un obiect de schimb, larg răspândit în toate păturile sociale, inclusiv la străini. Lucrul în grup sau specializarea pe sexe sau categorii de stare civilă — fete sau femei măritate — sunt iarăși precizări deosebit de importante și semnificative dar care, din păcate, au scăpat etnografilor români care, fie nu le-au cunoscut, fie nu le-au sesizat sau dat importanța cuvenită în cercetările de teren ori în studiile cu caracter descriptiv, teoretic și interpretativ.

Constituindu-se într-un al doilea element al „capului de serie" reprodus ceva mai înainte, acest pasaj vine să-l confirme pe cel dintâi, să-i sublinieze și să-i îmbogățească semnificațiile și datele de amănunt, să atragă atenția etnografilor asupra unor informații concrete, dar și asupra unor aspecte cu caracter mai general care le-au scăpat până acum.

Inutil să mai atragem atenția că această atât de prețioasă informație, repetăm, necunoscută specialiștilor, vine să confirme și să întărească utilitatea unui *corpus al documentelor etnofolclorice românești*, din cele mai vechi timpuri până azi, în maniera pe care deja am fixat-o și structurat-o în notele noastre lămuritoare.

---

[6] *Hotărârile lui Demetrios Chomatianos, arhiepiscopul întregii Bulgarii.* XXIII. *Despre cei are au soții și sunt desfrânați*, în *Izvoarele istoriei României.* IV. *Scriitori și acte bizantine. Secolele IV—XV.* Publicate de Haralambie Mihăescu, Radu Lăzărescu, Nicolae-Șerban Tanașoca, Tudor Teoteoi. București, Editura Academiei, 1982, p. 83—85.

Originar din Ephesos, Manuel Philes a trăit la Constantinopol între anii 1275 și 1345. A scris numeroase poezii despre animale, opere de artă, cu conţinut religios sau ocazionale. Textul pe care îl reproducem face parte din această ultimă categorie, cel căruia îi era adresat fiind un înalt dregător bizantin, pe nume Patrikiotes :

,,*Trimite-ne o țesătură de lână, pe care o îmbracă și păstorii din Tracia, când vine iarna și e frig. Vlahii tund oile păscătoare cu foarfeci cu două tăișuri îndată ce dă căldura peste animale și le apără goliciunea și când tot copacul se acopere cu verdeață, înflorește, umbrește și se răsfață sub mușchi la adierea dulce a vântului de vară. Ei spală îndată lâna tunsă de pe oi, iar fetele lor pricepute la mulsori o piaptănă la darac, căci sunt mai sprintene decât femeile, ca și cum oboseala muncii ar degrada femeia măritată. După ce torc cu iscusință firele, le întind pe vergele, pentru ca lâna să poată fi umezită în fiecare dimineață și să nu se înăsprească sub acțiunea luminii și căldurii. Îndată ce munca aceasta bine chibzuită a femeilor a rânduit bine firele, începe țesutul cu loviri ritmice. Apoi un grup de femei netezește cu repeziciune țesătura de lână în părțile ei prea țepoase : potrivind-o cu mâinile și bătând-o, ele nivelează asperitățile și curăță pânza cu o perie deasă*" [7].

3. Brașovenii oferă lui Mihai Viteazul, la 1599, o căruță cu cergi de lână

În octombrie 1599 Mihai Viteazul pătrunde cu oștile sale în Transilvania pentru a da bătălia hotărâtoare cu cardinalul Andrei Báthory. Un prim obiectiv militar îl constituia cucerirea Brașovului sau asigurarea unei neutralităţi din partea acestuia pentru siguranța spatelui trupelor sale. Pentru a evita cucerirea militară și posibilele inconveniente ce-ar fi însoţit-o, brașovenii își trimit reprezentanţi la Mihai Viteazul împreună cu obișnuitele daruri. Între acestea o cantitate importantă de pături groase de lână necesare soldaţilor lui Mihai Viteazul în nopţile răcoroase ale sfârșitului de octombrie. Dacă sursele germane folosesc un termen ce a fost tradus prin pături, cele maghiare îl oflosesc pe cel de ,,cergă". În afara chestiunilor de terminologie trebuie reţinut și faptul că la acea vreme brașovenii produceau aceste pături de lână în cantităţi industriale, că cerga era utilizată și pentru nevoile armatei. Și nu numai în împrejurarea concretă pe care o discutăm.

Primul text pe care îl reproducem aparţine lui Stephanus Szamosközy (Cluj, cca 1565 — Alba Iulia, 1612), ,,cel mai de seamă istoric al Ungariei și al Transilvaniei secolelor XVI și XVII", contemporan și, în bună măsură, martor ocular la întreaga desfășurare a evenimentelor :

,,*Cu solii*, [brașovenii] *i-au trimis lui Mihai și o căruță încărcată cu cergi de lână, cu care ostașii se pot apăra foarte bine împotriva frigului în acest anotimp, precum și multe provizii . . .*" [8].

---

[7] Manuel Philes, *Augustului Patrikiotes*, poem ocazional, în *Izvoarele istoriei României* IV, loc. cit., p. 159.

[8] Stephanus Szamosközy (Zamosius), *Istoria Transilvaniei, 1598—1599, 1603*, Cartea a V-a. Partea a V-a, în Ion Ardeleanu, Vasile Arimia, Gheorghe Bercan, Gheorghe Bondoc, Mircea Mușat, Vasile Șimandan, Victoria Țăndăreanu, *Mihai Viteazul în conștiința europeană 2. Cronicari și istorici străini. Secolele XVI—XVIII*. Texte alese. Lucrare întocmită de..., București, Editura Academiei, 1983, p. 172. În original, în limba maghiară, textul sună astfel : ,,A kövelekkel egy szekérre való bozontos csergetakorot, amellyel a katonak ebben az évszakban igen jól vedekezhetnek a hideg ellen, meg böséges ellátást küldtek Mihálynak, és kértek, itélje meg Kegyesebben Brassó helyzétet [. . .]" *(op. cit.*, p. 149).

Autorul celei de a doua relatări a aceluiași eveniment este Mathias Miles (1639–1686), director al gimnaziului din Mediaș, secretar al principelui Kémeny János și consilier la Sibiu. Și-a scris cronica la 1670 : *„Brașovul a trimis ca soli pe Chiril Greissing și pe medicul Augustin, punându-i să predea voievodului un număr de pături pentru nevoile trupei împotriva frigului ce începea, și multe provizii . . .”* [9].

4. Circulația termenului atestată și la începutul secolului XX, în Moldova

Termenul este cunoscut cu aceeași accepție și în Moldova. Într-o poveste cu tâlc din Vlăsinești–Dorohoi, înregistrată la începutul secolului nostru, se vorbește și despre „cergă” :

„[. . .] *Bătrânul a trebuit numai să ofteze și să-l asculte. De învelit i se îngăduise numai o cergă de pus pe cai, dar și ea era ruptă, încât să ferească Dumnezeu cât frig trăgea sărmanul tată, la vreme de iarnă!* [. . .] *Bătrânul, sărutându-și nepotul, a prins a plânge. — De ce plângi bunicule? Iaca, știu eu că n-ai voie să ieși de aici . . . Dar ce să-ți aduc? Eu ți-oi aduce tot ce-i cere . . . — Alta nimica, dragul meu, fără numai tare te-aș ruga să nu uiți și să-mi aduci o cergă . . . Să am de învălit . . . Uite, cât e de ruptă asta! Copilul s-a dus repede și, găsind în droșcărie o cergă lungă, mare și nouă, a tăiat-o drept în două și a dus moșneagului jumătate*” [10].

II. *Cea de-a doua serie de documente* se referă la obiceiul cunoscut îndeobște sub numele **jurământul cu brazda în cap.**

Jurământul cu brazda în cap este unul dintre obiceiurile juridice românești cele mai spectaculoase și, în același timp, de o complexitate surprinzătoare. Cu toate acestea, seria de documente cunoscute și puse în valoare care să-l ateste, să-l descrie și să-l explice este destul de săracă, după cum destul de modestă este și literatura de specialitate ce-i este consacrată. Pentru a ne susține aceste afirmații este suficient, credem, să reamintim că în una dintre lucrările de referință, de ultimă oră, se susține că obiceiul este atestat în Moldova la 1 august 1634, în Țara Românească la 10 iulie 1667, iar despre Transilvania se spune doar că „Deosebit de solemnă era acea formă a jurământului care se presta cu un pumn de pământ pe cap” (*Instituții feudale din țările române. Dicționar.* Coord. Ovid Sachelarie și Nicolae Stoicescu, București, Edit. Academiei, 1988, p. 262–263).

Documentele descoperite de noi atestă existența și practicarea în Transilvania a jurământului cu brazda în cap încă la 1363–1364. Mai mult, obiceiul este descris în amănunțime și lămuritor, iar precizarea potrivit căreia se jura, nu pe cruce, nu pe un sfânt, ci „pe pământ" devine esențială pentru înțelegerea semnificației obiceiului.

---

[9] Mathias Miles, *Pătimirile Transilvaniei sau anexa cronicărească a secolului al XV-lea după nașterea lui Hristos* [. . .], în *Mihai Viteazul în conștiința europeană*, vol. citat, p. 340. În original, în limba germană, textul are următoarea formulare : „Darauff denn Chronstadt ihre Legaten als Cyrillum Greissing unnd Augustinum Physicum Ordinarium hinauss schickte, liess dem Waiden ein fuder Pakrotzen (rawe Decken) zur Nothurfft der Kriegs-Knecht kegen die einfallende kälte denebenst vill Proviand praesentieren, unnd vermelden [. . .]” (*op. cit.*, p. 329).

[10] Dumitru Furtună, *Cât poate un copil cuminte*, în *Cuvinte scumpe. Taclale, povestiri și legende românești*. Cu un glosar la sfârșit. Culese de. . ., Academia Română, col. „Din viața poporului român. Culegeri și studii”, XXIII. București, 1914, p. 11–12.

Dar iată, în toată întinderea lor, pentru a fi mai bine înțeles întreg contextul, cele două documente care, după opinia noastră, sunt de natură să modifice în liniile lor fundamentale datele problemei.

În primul document, datat Turda, 1363, noiembrie 15, Dionisie, voievodul Transilvaniei, cere capitlului din Alba-Iulia să cerceteze plângerea lui Alexandru de Ilia împotriva lui Ștefan de Brănișca :

„*Chibzuiților și cinstiților bărbați din capitlul bisericii de Alba Transilvaniei, cucernicilor săi prieteni, Dionisie, voievodul Transilvaniei și comite de Solnoc, cu toată prietenia și cinstea.*

Aflați că în adunarea noastră obștească, ținută la Turda în miercurea dinaintea sărbătorii fericitului Martin Mărturisitorul (8 noiembrie 1363), *cu obștea nobililor, secuilor, sașilor și a altor oameni de orice stare, condiție și treaptă, aflători în părțile Transilvaniei, venind în fața noastră, pe de o parte magistrul Alexandru, fiul lui Andrei de Ilia, și pe de altă parte Nicolae, fiul lui Andrei de Brănișca, în numele său și al fratelui său Ștefan — a cărui sarcină și răspundere le ia asupra lui, dacă într-adevăr s-ar cuveni să o facă în pricina de față — au mărturisit că s-au înțeles — având mai întâi îngăduința noastră judecătorească de a se înțelege prin împăciuirea și rânduiala unor bărbați cinstiți și nobili care s-au străduit pentru înlesnirea păcii între aceștia — cu privire la niște hotare, aflătoare în pricină, dintre mai sus-zisa moșie Ilia, a acelui magistru Alexandru, și moșia numită Brănișca, a pomeniților Nicolae și Ștefan, fiii lui Andrei,* ⟨și⟩ *se înțeleg în fața noastră că mai sus-numitul magistru Alexandru, fiul lui Andrei, înfățișându-se la octavele care vor veni ale sărbătorii Sfântului Andrei* (7 decembrie 1363), *împreună cu magistrul Erne, fratele său, dacă acesta ar putea căpăta puteri și și-ar reveni — cu îngăduința milostivirii divine — din slăbiciunea sa din cauza căreia zace în patul bolii, iar dacă nu și-ar reveni, să se înfățișeze împreună cu magistrul Gyurk de Folt, celălalt frate al său, la unul dintre sus-scrisele hotare aflate în pricină, fiind de față oamenii noștri și ai voștri, ca oameni de mărturie,* ⟨și⟩, *desfăcându-și cingătorile, descălțându-și picioarele și punându-și pământ pe creștetele lor și zicând după cum îndeobște este obiceiul și să jure, după cum este datina țării, pe pământ, cu privire la aceea că aceste hotare înfățișate și arătate de ei, întâi având loc hotărnicirea legiuită a acestor hotare — sunt adevăratele hotare ale moșiei sale numite Ilia, și sunt despărțitoare între acele moșii Ilia și Brănișca, să cuteze atunci ca acesta să jure pe acele hotare, adică magistrul Alexandru, să țină a despărți și deosebi acele moșii una de alta, ridicând în locurile de trebuință noile hotare.*

De aceea cerem cu stăruință prieteniei voastre prin ⟨scrisoarea⟩ *de față să trimiteți pe oamenii voștri — și fiind de față părțile — ca oameni de mărturie vrednici de crezare, în fața cărora oamenii noștri Matia de Hărău, sau Mihail de Uroiu sau Ioan, fiul lui Sumurakus, sau Nicolae, fiul lui Toma de Rapolt, din partea acelor Nicolae și Ștefan, fiii lui Andrei de Brănișca, de asemenea Petew, fiul lui Tiburțiu, sau Ștefan, fiul lui Baas, sau Ioan, fiul lui Blasiu de Sântămăria, din partea acelui magistru Alexandru, sau în lipsa acestora oamenii noștri, venind la aceleași octave ale sărbătorii feri-*

citului Apostol Andrei, la fața locului pe hotarele în pricină mai sus-zise, să fie de față și să vadă acest jurământ pus de acel magistru Alexandru în pomenitul chip, și apoi dacă acel magistru Alexandru va face jurământul mai sus-zis în chipul datorat, atunci fiecărei părți să-i lase și să-i hotărască drepturile sale spre a le stăpâni veșnic, prin ridicarea noilor semne de hotar acolo unde ar fi de trebuință.

Iar după aceea, în scrisoarea voastră să ne scrieți în chip prietenesc la octavele care vor veni în curând ale Botezului Domnului cuprinsul tuturor celor de mai sus.

Dat în locul sus-zis, în a opta zi a adunării noastre mai sus însemnate în anul Domnului o mie trei sute șaizeci și trei.

⟨Pe verso, de aceeași mână⟩ : Prietenilor săi, vrednicului de cinste capitlu al bisericii de Alba Transilvaniei, pentru magistrul Alexandru, fiul lui Andrei de Ilia, împotriva lui Nicolae și Ștefan, fiii lui Andrei de Brănișca, cu privire la un jurământ ce trebuie pus la octavele fericitului Apostol Andrei, de către acest magistru Alexandru la fața locului, pe niște hotare în pricină, în chipul însemnat în cuprinsul ⟨scrisorii⟩*- a cărui desfășurare trebuie să fie făcută cunoscut în scris de către voi, la octavele sărbătorii Botezului Domnului* (13 ianuarie 1364)"[11].

În cel de al doilea document, datat Sîntimbru, 1364 mai 8, Petru, voievodul Transilvaniei, cere capitlului de Alba-Iulia să ia parte la depunerea unei mărturii în pricina dintre abatele de Cluj—Mănăștur și nobilii din Someșeni cu privire la hotarele moșiei Someșeni :

,,*Chibzuiților și cinstiților bărbați, cinstitului capitlu al bisericii Transilvaniei, prietenilor săi vrednici de cinste, Petru, voievodul Transilvaniei, spor neîncetat al prieteniei și cinstei cuvenite.*

Prin cuprinsul celor de față dăm de știre prieteniei chibzuinței voastre că, întrucât în adunarea obștească a măritului bărbat, domnul Dionisie, voievodul Transilvaniei și comite de Solnoc, domnul nostru, ținută de acesta la Turda, în miercurea dinaintea sărbătorii fericitului Martin Mărturisitorul din anul care a trecut de curând (8 noiembrie 1363) *cu obștea nobililor și a oamenilor de orice stare și treaptă din sus-zisele părți ale Transilvaniei, cuviosul bărbat, domnul Otto, abatele din Cluj—Mănăștur, venind însuși înaintea acestuia potrivit cuprinsului scrisorii voastre de chemare în judecată și de hotărnicire, împotriva lui Ioan, fiul lui Nicolae de Someșfalău, i-a arătat acea scrisoare de chemare în judecată, spunând că ea cuprinde pâra sa înaintată asupra acestuia ; din cuprinsul acesteia s-a aflat în chip vădit între altele că, întrucât acel domn Otto, abatele, ducându-se în sâmbăta de după sărbătoarea fericitului arhanghel Mihail, atunci de curând trecută* (4 octombrie 1363), *împreună cu Ladislau de Sumurduc, omul regelui și cu magistrul Mihail, soțul și fratele vostru canonic, trimis de noi ca om de mărturie potrivit poruncii regești dată în scris, la moșia sa numită Apahida, au vrut să o hotărnicească dinspre satul numit Sânmiclăuș după hotarele ei* ⟨adevărate⟩ *și să așeze în locurile potrivite* ⟨semne⟩ *noi de hotar lângă cele vechi, Andrei, fiul lui Nicolae, fratele bun al lui Gereu, nobil de același Someșfalău, în numele aceluiași Ioan, fratele său, s-a pus împotrivitor la această ridicare de hotare. Pe acest Ioan l-a chemat în aceeași zi*

---

[11] *Documenta Romaniae Historica.* C. *Transilvania.* Volumul XII (1361—1365). Sub redacția : acad. Ștefan Pascu. București, Editura Academiei, 1985, p. 181—182.

și ⟨în același⟩ *loc la prima adunare pomenită, împotriva acestui domn abate Otto.*

După înfățișarea acestei scrisori și citirea cuprinsului ei, sus-zisul domn Otto, abatele, a vrut să știe de la mai sus-numitul Ioan temeiul oprelistei de mai sus. Auzind și înțelegând acestea, sus-zisul Ioan, ridicându-se el însuși a răspuns astfel că el, în timpul așezării din nou a hotarelor sus-numitei moșii, de aceea a făcut mai sus-însemnata opreliște, deoarece acel domn abate prin sus-numita sa hotărnicire ar fi vrut să cotropească o mare bucată de pământ din zisa moșie Sânmiclăuș, și ar fi vrut să o alipească la moșia sa numită Apahida. Deci, dacă acel domn abate ar hotărnici această moșie a sa numită Apahida după hotarele sale adevărate și vechi și nu ar ocupa nimic din zisa sa moșie, atunci el nu ar face vreo opreliște. De aceea, într-adevăr, ar fi trebuit să fie trimiși la repetata așezare din nou a hotarelor mai sus-zisei moșii numite Apahida ⟨și⟩ *omul aceluiași domn al nostru și* ⟨omul⟩ *vostru, de aceea vă cerem în chip prietenesc ca să trimiteți pe omul vostru vrednic de crezare ca om de mărturie, în fața căruia omul aceluia, Ladislau, fiul lui Egidiu de Sumurduc, sau Ioan, fiul lui Nicolae, fiul lui Bedeu din același* ⟨loc⟩, *sau, în lipsa acestora, Iacob, diaconul din Mera, ducându-se la fața locului pe moșia mai sus-însemnată, numită Apahida, și chemând acolo în chip legiuit vecinii și megieșii acesteia, și fiind de față părțile sau împuterniciții leguiți ai acestora, să hotărnicească întâi semnele de hotar ale acestei moșii numite Apahida, după înfățișarea acestui domn abate sau a împuternicitului lui legiuit, din partea sus-zisei moșii Sânmiclăuș, și apoi* ⟨să hotărnicească⟩ *în același fel hotarele sus-zisei moșii numite Sânmiclăuș dinspre partea aceleiași moșii numite Apahida, despărțindu-le și deosebindu-le după înfățișarea și dovedırea acelui Ioan, fiul lui Nicolae. Și, dacă părțile vor fi în bună înțelegere în privința hotărnicirilor și a înfățișărilor sus-însemnatelor hotare ale moșiilor* ⟨lor⟩, *atunci fiecărei părți să i se hotărască drepturile sale prin ridicările noilor semne de hotar* ⟨acolo⟩ *unde va fi de trebuința, spre stăpânire în chip pașnic. Iar dacă cu privire la vreo parte de pământ vor fi neînțelegeri, atunci acea parte de pământ, care a rămas împricinată între acele părți, să fie măsurată cu măsura regească, dacă s-ar putea măsura, iar, dacă nu s-ar putea măsura, atunci socotind-o din priviri, avându-l pe Dumnezeu înaintea ochilor, să fie prețuită fără îndoiala oricărei înșelătorii, după cum cere obiceiul țării. Iar după acestea să aveți bunătatea de a face cunoscut în scris acestui domn al nostru desfășurarea acestei hotărniciri de moșie, a ridicări hotarelor și a prețuirii ei cu întreaga sa rânduială, până la octavele, care atunci vor veni ale sărbătorii Botezului Domnului* (13 ianuarie 1364).

Trecând așadar aceste octave ale sărbătorii Botezului Domnului, pomenitul domn abate de Cluj—Mănăștur ne-a arătat scrisoarea voastră de răspuns către domnul nostru, din care am aflat între altele în chip vădit că voi — primind acea scrisoare a domnului nostru de hotărnicire a semnelor de hotar ale moșiei numite Apahida, a acestui Otto, abatele de Cluj—Mănăștur — ați trimis spre mărturie împreună cu Ladislau, fiul lui Egidiu, nobil de Sumurduc, omul sus-zisului domn al nostru, voievodul, pe omul vostru, anume pe magistrul Blasiu, locțiitorul ajutorului de cantor în corul bisericii noastre. Aceștia, apoi, întorși la voi, v-au spus că ei s-au dus în prima sâmbătă dinaintea sărbătorii fericitului Apostol Toma de curând trecută (16 decembrie 1363), *la fața locului, pe pomenita moșie numită*

Apahida, și acolo, fiind de față vecinii și megieșii acesteia, acel domn abate a arătat niște semne de hotar și alte locuri ⟨ale semnelor⟩ *de hotar ale zisei sale moșii numită Apahida, care o despart și o deosebesc dinspre moșia numită Sânmiclăuș ; la rândul său însă, acest Ioan, fiul lui Nicolae de Someșfalău, a măsurat o movilă* ⟨de hotar⟩ *pe care să o ia în seamă ca adevărată sau despre care a* ⟨putut⟩ *arăta de care parte ține* ⟨și⟩, *de asemenea, a înfățișat o anumită bucată de pământ, îndestulătoare pentru un plug, rămasă în pricină. Din această cauză părțile au fost împotrivă să se ridice hotarele* ⟨moșiei⟩ *sus-zise, și, cu învoirea părților, această pricină a fost amânată,* ⟨rămânând⟩ *în aceeași stare, la octavele Miezii-păresimilor* (16 martie 1364) *înaintea noastră și, apoi, a fost amânată, spre folosul păcii, cu învoirea părților, de la aceste octave ale zilei de Miaza-păresimilor până la octavele sărbătorii fericitului mucenic Gheorghe de curând trecute* (1 mai 1364), *într-adevăr, venind aceste octave de curând trecute ale sărbătorii fericitului mucenic Gheorghe, s-au înfățișat, pe de o parte, pentru același domn abate, Ladislau de Sumurduc, venit cu scrisoare de împuternicire a acestui convent, ca și pârâș, și pe de altă parte pomenitul Ioan, tras în judecată. Deoarece noi am vrut să aflăm în chip legiuit de la acest împuternicit al acelui domn abate, dacă zisul domn abate ar vrea să încuviințeze* ⟨să se lamurească⟩ *acestea prin mijlocirea mărturiei sub jurământ sau prin duel* [judiciar — n.n., A.D.], *acel Ladislau, împuternicitul deja-zisului domn abate a spus în numele domnului său că nu vrea să încuviințeze ca* ⟨să se lămurească⟩ *dacă această bucată de pământ în pricină ține de zisa biserică nici printr-o mărturie în scris și nici prin alt act doveditor, ci prin dovada unor cuvinte simple.*

De aceea, noi, șezând și judecând împreună cu nobilii țării în scaunul de judecată, am hotărât ca acest Ioan, fiul lui Nicolae, să fie dator a jura împreună cu trei nobili, ⟨dintre care⟩ *unul* ⟨să fie⟩ *cel mai apropiat vecin, în prima sâmbătă după sărbătoarea acum viitoare a Nașterii fericitului Ioan Botezătorul* (29 iunie 1364), *fiind de față oamenii de mărturie al nostru și al vostru, stând într-o* ⟨parte⟩ *a mai sus-însemnatelor hotare în pricină, deznodându-și cingătorile și descălțându-se și punând pământ deasupra capetelor acestora și ei înșiși spunând* ⟨și⟩ *jurând pe* ⟨acel⟩ *pământ, după cum este obiceiul și dreptul, că zisa bucată de pământ în pricină nu a fost niciodată a acestei biserici a fericitei fecioare din Cluj—Mănăștur, ci ar fi a sa și s-ar afla în* ⟨temeiul⟩ *dreptului de moștenire și ar ține de drept și de fapt de acea moșie a sa Sânmiclăuș. Deci, pentru că este de trebuință ca oamenii noștri și ai voștri să fie trimiși* ⟨acolo⟩ *spre a auzi și a vedea acel jurământ, de aceea cerem cu stăruință prieteniei voastre, ca să-i trimiteți pe oamenii voștri vrednici de crezare ca oameni de mărturie, în fața cărora Nicolae Diacul, fiul lui Pavel din Vălcăul Unguresc, sau Gheorghe din Buda Veche, în lipsa celorlalți, sau Mihail, fiul lui Egidiu de Sumurduc, din partea acestui domn abate Otto, de asemenea Ioan, fiul lui Dominic de Juc, sau Ioan zis Bogar de Corpadea, sau, în lipsa celorlalți, Ladislau, fiul lui Solomon de Pata, din partea acestui Ioan, pârâtul, oamenii noștri, venind și fiind de față, la fața locului pe sus-zisul pământ în pricină, să vadă și să audă mărturisirea prin jurământ. Și, după acestea, să aveți bunătatea a ne face cunoscut în scris, în scrisoarea voastră desfășurarea acestei mărturisiri prin jurământ, după cum va fi potrivit, la octavele acelei sărbători* (1 iulie 1364).

Dat la Sântimbru în a opta zi a octavelor sus-zise ale sărbătorii fericitului mucenic Gheorghe, în anul domnului o mie trei sute șaizeci și patru" [12].

★

Seria exemplelor, unele mai importante decât altele, așa cum de altfel se poate constata și numai din ceea ce am enumerat până acum, ar putea continua, ocupând spațiul grafic al câtorva volume. Încă și mai pline de surprize sunt documentele din sfera folclorului, documente care, reunite și studiate cu atenție, sunt de natură să modifice nu numai înțelegerea actuală a mecanismelor interne, ci și unele concepte utilizate astăzi în folcloristica românească.

Spațiul acordat unei conferințe, oricât de generos ar fi el, ne obligă să ne oprim în acest loc. Ne-am propus numai să atragem atenția și să avansăm o metodologie adecvată pentru alcătuirea și publicarea unui **corpus** de *documente etnofolclorice românești*. Cum nu este vorba de o lucrare oarecare, se cere ca începutul și fixarea structurilor metodologice de bază să fie, încă din start, exact și bine determinate. Noi am propus un model care, în urma sondajelor efectuate – mult mai numeroase decât exemplele enunțate, dar sondaje totuși –, ni s-a părut cel mai adecvat. Nefiind bătut în cuie, modelul nostru poate fi îmbunătățit și armonizat în funcție de atât de numeroasele cerințe printr-o dezbatere de ținută, la care să participe toți specialiștii avizați și interesați. Este și motivul pentru care, astăzi, supunem atenției publice *proiectul programului de cercetare științifică* pentru alcătuirea și publicarea unui **corpus** de *documente etnofolclorice românești*.

10 noiembrie 1995

---

[12] *Ibidem*, p. 249–252.

ŞEDINŢĂ SOLEMNĂ LA ACADEMIA ROMÂNĂ

PREZENTAREA DISCURSULUI DE PRIMIRE DE CĂTRE DOMNUL PROF. *PAUL H. STAHL*, MEMBRU DE ONOARE AL ACADEMIEI ROMÂNE

În Aula Academiei Române a avut loc, joi, 4 august 1994, solemnitatea înmânării titlului de membru de onoare al Academiei Române etnosociologului *Paul H. Stahl* din Franţa. Cu acest prilej Domnia sa a prezentat ca „discurs de primire la Academia Română" alocuţiunea *Muntenia : ţara oamenilor de la munte.*

Acad. Virgiliu Niculae G. Constantinescu, preşedintele Academiei Române, s-a adresat distinsului oaspete şi adunării, prezentând pe scurt viaţa şi activitatea Domniei sale.

Profesorul Paul Stahl s-a născut în Bucureşti, în iunie 1925, unde a urmat liceul şi Facultatea de Filosofie. Este printre cei care au avut şansa să înveţe în perioada lui Dimitrie Gusti.

Ca sociolog a susţinut teza de licenţă *Monografia sociologică şi metoda statistică reprezentativă.* Are preocupări de etnologie, folcloristică, istorie şi drept.

Tatăl său, profesorul Henri H. Stahl, i-a insuflat dragostea faţă de cercetarea sufletului ţăranului român.

Cariera sa ştiinţifică se distinge în două etape : 1949–1968, în ţară şi, din 1969, în Franţa. Opera lui oferă o impresionantă frescă a studiilor sociologice, cu deosebite preocupări de ordin comparatist.

În prima perioadă, în ţară, a fost cercetător la Centrul de Cercetări Psihomedico–Pedagogice, apoi la Institutul de Istoria Artei şi la Institutul de Studii Sud–Est Europene.

Lucrările publicate în perioada 1955–1969 au ca obiect arhitectura, arta populară, locuinţa ţărănească.

A fost director la Şcoala de Înalte Studii de Ştiinţe Sociale de la Paris, apoi profesor la Universitatea „Descartes" de la Sorbona.

A publicat cărţi şi studii de specialitate de prestigiu internaţional. A înfiinţat la Paris o revistă, „Études et documents balcaniques et méditerranéens", unde au apărut studii de etnologie românească şi aromână, a făcut studii şi anchete în aproximativ 20 de ţări, inclusiv în România.

În Franţa a rămas strâns legat de România. A fost un veritabil ambasador al ştiinţelor româneşti. A păstrat legătura cu colegii din România.

În vara anului 1991 a organizat Colocviul franco-român de antropologie.

Prin opera sa ştiinţifică în domeniul sociologiei şi etnologiei se aşează printre cele mai proeminente figuri pe care le-a avut şi le are poporul român.

R.E.F., tom 41, nr. 1–2, p. 105–116, Bucureşti, 1996

Acad. Nicolae N. Constantinescu, președintele Secției de Științe Economice, Juridice și Sociologice, a subliniat apoi meritele științifice ale prof. Paul H. Stahl, fiul distinsului membru al Academiei Române, Henri H. Stahl, care s-a stins din viață în anul 1991.

În anul 1986, statul francez i-a conferit profesorului Paul H. Stahl titlul de „Chevalier dans l'Ordre des Palmes Academiques".

Printre lucrările sale mai importante menționăm : *Ethnologie de l'Europe du Sud—Est* (Paris, 1975), *Sângele și pământul (Il sangue e la terra)*(Milano, 1977), *Histoire de la decapitation* (Paris, 1986) ș.a.

La 31 mai 1993 a fost ales membru de onoare al Academiei Române.

În continuare, invitat să-și prezinte alocuțiunea sa, prof. Paul H. Stahl a adus un elogiu școlii românești de sociologie, reprezentanților ei de seamă, Dimitrie Gusti, Henri H. Stahl, abordând o temă care a stârnit un larg interes : *Muntenia : țara oamenilor de la munte*.

Așa cum se poate constata din studiul publicat în volumul de față, prof. Paul H. Stahl a făcut o analiză comparativă, istorică, etnologică și sociologică, sintetizând o bibliografie bogată, cercetări și anchete de teren asupra comunităților umane care au trăit și trăiesc în munți și în apropierea lor.

În final, mulțumind profesorului Stahl pentru valoroasa și impresionanta prezentare, acad. Virgiliu Niculae Constantinescu, președintele Academiei Române, a înmânat distinsului oaspete titlul, insigna și carnetul de membru de onoare al Academiei Române, precum și placheta jubiliară 125 de ani de la înființarea Academiei Române, invitându-l să semneze în *Cartea de aur*.

Virginia Mehedințeanu

FOLCLORUL ȘI ETNOGRAFIA SUB PROTECȚIA ACADEMIEI ROMÂNE

Ședință publică de comunicări, 8 iunie 1995

Înscriindu-se în tradiția celor peste 30 de ani de activitate neîntreruptă, Comisiile de Folclor și Etnologie, reunite acum într-una singură, sub conducerea acad. Romulus Vulcănescu și a secretarului său științific, Alexandru Dobre, dovedesc, o dată în plus importanța și seriozitatea cu care acestea supun dezbaterii publice probleme fundamentale ale cercetării etnologice românești.

Titlurile incitante, analiza interdisciplinară de valoare demonstrează în ansamblul lor, necesitatea modernizării cercetării, prin computerizare, pentru înscrierea și pe această cale, în standardele europene și mondiale. Multe dintre comunicările prezentate s-au referit la această metodă deosebit de actuală și de utilizată în contemporaneitate.

Trecând în revistă lucrările mai importante editate în ultimii ani, de la „Anuarul Arhivei de Folclor”, apărut în 1932, până la Simion Florea Marian, *Sărbătorile la români* (București, Editura Fundației Culturale Române, 1994), Iordan Datcu, *Academia română și folclorul, ieri și azi*, a evidențiat greutățile și prioritățile ce trebuie luate în considerație în tipărirea cărții etnofolclorice. Se impune dotarea editurilor cu aparatură profesională ultramodernă în vederea computerizării informației, a creării băncilor de date, a conexării lor la rețelele internaționale.

Prof. dr. Ion Șeuleanu, *Academia și universitatea*, este de părere că dacă pentru Constantin Brăiloiu filmul era o necesitate intrinsecă, acum se impune înregistarea sistematică a cercetării folclorice, arhivarea, tezaurizarea materialului pentru intrarea culturii populare în circuitul european și internațional.

Edițiile critice, care presupun eforturi deosebite în cadrul unor colective puternice, indispensabile în cercetarea fundamentală și aplicativă și având ca scop esențial interpretarea și valorificarea inepuizabilului material de teren, ar trebui să se bucure de sprijinul concret al Comisiei de Etnologie și Folclor și al altor foruri competente. Toate acestea pledează pentru un program unitar între Universitate și Academie, de cercetare a culturii populare românești.

Dr. Sabina Ispas, *Arhivele de folclor în perspectiva mileniului trei*, arată că preocupările pentru cercetarea instituționalizată a folclorului și a arhivării lui datează de la începutul secolului al XX-lea, când Ovid Densusianu vorbea de necesitatea unei instituții care să stocheze materialul folcloric, idee concretizată în crearea Arhivei de Folclor la Cluj sub conducerea lui Ion Mușlea. În perspectiva mileniului trei trebuie regândite și revigorate conceptele de bază; astfel folclorul este definit ca un produs al minții umane, cu valoare de document istoric. Arhivele de folclor au un caracter dinamic, de înnoire perpetuă, de adaptare permanentă a unor metode de sistematizare, în vederea integrării în sistemele moderne. Autoarea conchide că problematica arhivării este extrem de complexă și că ea trebuie să fie în atenția tuturor factorilor de răspundere.

La computerizare s-a referit și dr. Ion Cuceu, *Începutul instituționalizării cercetării sistematice a folclorului. Arhiva de folclor de la Cluj a Academiei Române*, care, vorbind despre începuturile instituționalizării cercetării sistematice, a trecut în revistă principalele date ale istoriei folclosisticii românești contemporane: înființarea arhivei naționale de folclor rub conducerea lui Ion Mușlea, corpusul de arhivă al cimiliturilor românești, corpusul și tipologia obiceiurilor agrare etc. conchizând că este absolut necesară constituirea băncilor de date prin introducerea pe calculator a materialului informațional. Arhiva de Floclor de la Cluj a Academiei Române dispune deja de trei calculatoare, dintre care unul performant, la care lucrează o programatoare și trei-patru operatori din rândul cercetătorilor.

Probleme majore de importanță vitală au ridicat și alți vorbitori. Dr. Titus Moisescu, *Academia Română. Promovarea cercetărilor de etnomuzicologie*, subliniază sincretismul dintre muzică și literatură în cântecul popular, accentuând asupra contribuției lui D. Chiriac, Béla Bartók, Constantin Brăiloiu etc.

Dr. Ion Ghinoiu, *Un posibil program academic de cercetare fundamentală: taxonomia culturii populare*, propune drept criterii de sistematizare a culturii populare : spațiul (măsurabil, cartografiabil), care împreună cu timpul formează coordonata culturală. Pe baza complexelor culturale : primare și secundare, se poate determina taxonomia generală pentru întreaga țară.

Dr. Ilie Moise, *Sibiul —centru cultural-științific racordat la cercetarea academică românească*, a scos în evidență importanța pe care acest oraș transilvan a avut-o în privința cercetării academice. Autorul amintește de înființarea la Sibiu a filialei Institutului de Studii Sud—Est Europene, condus de Nicolae Iorga. În 1924, Adolf Schulerus este însărcinat cu formarea unei comisii pentru notarea tuturor toponimelor și a fișelor, criterii similare cu cele ale Școlii sociologice de la București. Scopul era alcătuirea unui dicționar toponimic al Transilvaniei. Până în 1935 fusese adunat un număr impresionant de termeni.

Rodica Raliade, în *Considerații asupra unor texte inedite din colecția manuscrisă a lui Ion Pop Reteganul de la Academia Română*, subliniază importanța pe care ar avea-o pentru cultura română editarea celor aproximativ 21 de volume inedite.

Tot o temă de prezentare critică a bibliografiei a abordat Ion T. Alexandru, *O publicație academică : ,,Memoriile Comisiei de Folclor''*, care, amintind autorii și titlurile cuprinse în aceste volume, a ridicat problema etapelor necesare în vederea redactării monografiilor tematice, culegere, transcriere, tezaurizare.

O nuanță mai deosebită au avut expunerile lui Constantin Costea și Ion Moanță.

Constatin Costea, *Dansul popular românesc în ,,Colecția națională de folclor''*, a comentat un capitol din contribuția sa la ,,Colecție''. Referindu-se la dansul ostășesc în contextul istoric al Transilvaniei, a încercat să demonstreze relația dintre dansul ostășesc și jocul călușarilor, conchizând că în perimetrul Alba, Hunedoara, acest dans are încă o forță foarte mare, fiind vorba de un transfer de funcții : din dans ostășesc a devenit dans ritualic, nefiind exclusă ipoteza contrară : dansul ostășesc este o variantă a jocului ritualic.

Ion Moanță, *Nunta românească în ,,Colecția națională de folclor''* prezentându-și propria contribuție la ,,Colecție'' a comentat greutățile pe care le-a întâmpinat în munca de excerptare și sistematizare a informației din numeroasele surse bibliografice. Totul a fost încadrat într-un sistem poetic, determinat, la rândul său, din punct de vedere geografic și istoric.

În ceea ce privește pe Alexandru Dobre, *Folclorul și etnografia sub protecția Academiei Române*, Domnia sa s-a referit la o problemă concretă : adresa nr. 80 a Academiei Române din 15 mai 1995, arătând care ar fi consecințele aplicării acesteia : izolarea totală a cercetării științifice, schimbul internațional desfășurându-se cu tot mai mare dificultate ; stoparea apariției ,,Revistei de etnografie și folclor''. Aceste urmări s-ar adăuga altora ce s-au succedat de-a lungul anilor : neplata drepturilor de autor, din 1977 ; desființarea unor reviste ale Academiei, din 1988 ; reducerea spațiului editorial, din 1990 ; sistarea difuzării REF la chioșcuri, aceasta făcându-se numai pe bază de abonament, din 1994 etc. În speranța că adresei nr. 80 i se vor aduce amendamentele necesare, care să nu îngreuneze și mai mult derularea vieții și a cercetării științifice, autorul rămâne optimist.

Monica Budiș

CULTURA POPULARĂ CONTEMPORANĂ DINAMICĂ SAU DECLIN?

Spațiul vital al culturii populare s-a modificat foarte mult în ultimele decenii ale secolului nostru. Satul, stâna, plaiul și codrul nu mai sunt acele medii izolate, arhaice și conservatoare din definițiile manualelor de folclor. Civilizația rurală este tot mai marcată de mediatizarea intensă prezentă la toate nivelurile societății contemporane. Nu mai putem discuta astăzi despre cultura populară fără a lua în considerare mutațiile suferite de ea, descompunerea vieții satelor, efectul „Cântării României" sau interferența caracteristicilor zonale, provocată de circulația rapidă și răspândirea mare a faptelor de folclor.

Toate aceste schimbări dovedesc (dacă mai era nevoie) că nu trebuie să privim cultura populară ca pe un exponat de muzeu, ci dimpotrivă, trebuie să ne apropiem de coordonatele ei actuale, să-i descoperim formele noi și să încercăm să le trasăm direcția de evoluție.

Centrul Național de Conservare și Valorificarea Tradiției și Creației Populare a sprijinit concret preocupările folcloriștilor de azi, organizând la Tulcea, între 22 și 24 septembrie 1995, colocviile cu tema : *Cultura populară contemporană — dinamică sau declin*. Coorganizatorii colocviilor au fost Ministerul Culturii și Inspectoratul Județean pentru Cultură, Tulcea. Moderatorii dezbaterilor au fost, în cele trei zile, Victor Parhon (directorul Centrului Național al Creației Populare — CNCP), Ernesto Mihăilescu (directorul Inspectoratului pentru Cultură, Tulcea), Doina Ișfănoni (Muzeul Satului), Gheorghe Mihalcea (Muzeul Etnografic, Tulcea), Rusalin Ișfănoni (Muzeul Satului), Gruia Stoia (Radiodifuziunea Română, București), Narcisa Știucă (CNCP) și Tudor Colac (CNCP, Chișinău).

În sala dominată de culori calde, aflată la etajul I al Casei Cărții din Tulcea, s-a discutat despre autenticitatea spectacolului folcloric, despre trecerea de la inovație la kitsch în arta populară și despre cele mai bune metode de realizare a filmului etnologic, s-au făcut propuneri concrete de sprijinire și valorificare a creației populare autentice și s-au dezbătut o serie de probleme tehnice legate de cercetarea faptelor de folclor.

Sintetizând câteva dintre cele mai importante comunicări, avem în față tabloul modificărilor suferite de cultura populară contemporană. Criza de identitate a omului din satul de azi se datorează pierderii instinctului proprietății asupra unui univers mitico-magico-religios, pe care el și l-a creat în timp, printr-o intensă relație cu natura. Arta populară se înstrăinează de semnificația ei rituală, dobândind valențe estetice suplimentare. Obiectul și actul folcloric nu mai sunt receptate în primul rând ca funcții de integrare a spațiului vital în existența individului și a societății, ci ca elemente de spectacol și expresii ale dorinței de comunicare a colectivității.

Spectacolul cult poate fi privit și el ca un ritual finalizat prin dezlegarea unor energii sufletești, conducând la purificarea prin frumos, catharsisul cunoscut încă de la antici. Totuși, punerea în scenă a actului de folclor (prin definiție de esență rituală) comportă riscuri, care au fost detaliate de participanții la colocviile de la Tulcea : pierderea autenticității (fie prin stilizare, fie prin exces de „arhaizare"), apariția unor criterii false de valorizare a performanței sau instalarea unui sentiment forțat al competiției între creații populare cu specific diferit.

Discuțiile nu s-au oprit numai la semnalarea pericolelor, ci s-au făcut și propuneri de adaptare la dinamismul culturii populare contemporane. Enumerăm câteva dintre ele, fără să mai amintim opiniile pro și contra pe care le-au stârnit: crearea unor rezervații folclorice și, în general, conservarea *in situ* a datinilor și obiceiurilor; interzicerea legislativă a kitschului (prin impozite mari), propunere care implică însă redefinirea noțiunii de kitsch în contextul culturii populare; organizarea unor spectacole pentru public pe lângă târgurile creatorilor populari, deschise cu sprijinul muzeelor etnografice.

Inevitabil, dezbaterea a atins și problema stimulării financiare a creatorilor populari, impunându-se necesitatea unui management cultural pentru fenomenul folcloric.

În jurul mesei rotunde din dimineața zilei de 24 septembrie, s-a discutat despre modalitățile de înregistrare și interpretare a valorilor folclorice, problema centrală fiind găsirea perspectivei celei mai corecte de organizare a unui spectacol folcloric. Este mai oportun un festival național sau unul zonal? Este ideea de „competiție" cea mai potrivită pentru abordarea faptelor de folclor? Care sunt cele mai indicate criterii de jurizare a spectacolelor folclorice?

Așa cum era firesc, nu toate întrebările de mai sus și-au aflat răspunsul la Tulcea. Dar participanții la colocvii s-au întors acasă cu o imagine mai clară asupra evoluției și contradicțiilor actuale ale culturii populare. Lucrările prezentate au avut ca obiect domenii dintre cele mai diverse, de la arhitectură, coregrafie și ceramică, până la muzică, măști și târguri populare, și au supus atenției perspective filologice, antropologice, etnografice și chiar filosofice asupra problemelor discutate. De multe ori, ideile specialiștilor s-au întâlnit, chiar dacă aveau formulări diferite.

Pe parcursul colocviilor s-au proiectat și filmele premiate la Festivalul filmului etnologic de la Bacău, iar ultima zi a fost încheiată — în spiritul sărbătoresc al duminicii — cu microrecitalul tarafului „Datina" din Botoșani.

Spontaneitatea și angajarea participanților la colocviu într-o comunicare deschisă sunt semne de revitalizare a preocupării pentru cultura populară, a cărei viață nu s-a încheiat, ci doar și-a redimensionat coordonatele, adaptându-se timpului nostru. Între dinamică și declin, întâlnirea de la Tulcea a ales primul cuvânt.

Ioana Ruxandra Fruntelată

FOLCLORIȘTI DIN AUSTRALIA ÎN VIZITĂ LA BUCUREȘTI

Participant la Conferința I.S.C.L.R. (International Society for Contemporary Legend Research) de la Paris, iulie 1994, dl Mark Moravec din Ballarat, statul Victoria, Australia, a folosit această ocazie pentru a cunoaşte direct câte ceva din activitatea folcloriştilor şi etnografilor din Europa de Est şi Centrală în care, după cum arată şi numele, familia sa îşi are originile. Reîntors în „Ţara cangurilor", folcloristul australian a publicat în „Australian Folklore" nr. 10, iunie 1995, impresiile sale despre unele muzee consacrate culturii populare din *Polonia* (Muzeul Etnografic din Cracovia), *Ungaria* (Muzeul Etnografic din Budapesta şi Muzeul Păstoritului din parcul naţional Kiskunság), *România* (Muzeul Civilizaţiei Populare din Sibiu şi Muzeul Ţăranului Român din Bucureşti), *Bulgaria* (Muzeul Naţional de Etnografie din Plovdiv şi muzeul în aer liber de la Koprivşiţa).

Pentru timpul relativ scurt pe care cercetătorul l-a avut la dispoziţie în acest adevărat tur de forţă în sud-estul şi centrul Europei, prezentarea instituţiilor muzeale vizitate este suficient de cuprinzătoare şi de exactă.

Oaspetele înfăţişează cu înţelegere şi simpatie cele două instituţii muzeale româneşti vizitate şi menţionează,într-o scurtă notă, existenţa Muzeului Satului din Bucureşti, cu cele 297 de construcţii rurale ale sale, între care 42 de case de locuit şi 3 biserici.

Mark Moravec face o bună descriere a aşezării Muzeului Civilizaţiei Populare din Dumbrava Sibiului, a felului cum sunt dispuse gospodăriile şi instalaţiile tehnice (mori, pive, fierăstraie etc.), intrând adesea în detalii de construcţie şi de funcţionare a acestora, intuind cu exactitate intenţia muzeografilor de a face din muzeu nu numai o formă de conservare a tehnologiilor tradiţionale, dar şi o modalitate de a scoate în evidenţă „ideea de progres tehnic, o trăsătură culturală specifică poporului român". Şi, într-adevăr, conchide dl *Mark Moravec*, „muzeul prezintă o admirabilă demonstraţie a ingeniozităţii generaţiilor mai vechi în folosirea eficientă a resurselor pe care le-au avut la dispoziţie".

Folcloristul australian, privitor specializat şi experimentat, a intuit, la Muzeul Ţăranului Român, unde l-am însoţit şi i-am fost ghid, nota aparte a acestei instituţii muzeale, care propune „o filozofie a inovaţiei în dispunerea obiectelor şi în ceea ce priveşte provocarea percepţiei observatorului", ilustrând aceasta prin câteva exponate semnificative precum mica *fereastră* prin care, se sugerează, locatarul a privit lumea, *troiţa* şi *pomul împodobit cu cruci*, din secţiunea dedicată, la momentul vizitei acestui important simbol creştin.

Mark Moravec aduce în discuţie, în acest context, şi 'cazul' „cimitirului vesel" de la Săpânţa, din care sunt (erau) expuse în muzeu patru cruci sculptate, pictate şi inscripţionate cu 'verşuri' de Ioan Stan Pătraş. Vizitatorul conchide că Muzeul Ţăranului Român din Bucureşti este o instituţie de prestigiu, cu exponate de înaltă calitate, dispuse într-o manieră inovatoare şi provocatoare, arătându-se interesat de viitoarele teme şi modalităţi de expunere pe care muzeul le va aborda.

Pentru acelaşi număr din „Australian Folklore" autorul a pregătit şi un raport detaliat asupra Conferinţei I.S.C.L.R. de la Paris. Între timp, o versiune a acestui material a apărut şi în „Foaftale News", Newsletter of the International Society for Contemporary Legend Research, no. 37, June 1995, p. 3–6. Numeroasele comunicări prezentate la reuniunea de la Paris sunt grupate tematic, într-o viziune proprie, diferită de aceea din secţiunile propuse de organizatori : *Ecouri istorice*, *Duşmanul din lăuntru*, *Forţele întunecate*, *Salvarea*, *Se vede lumina*, *Teorie şi practică* etc. (pentru comparaţie, vezi şi Nicolae Constantinescu *A 12-a Conferinţă a ISCLR, Paris, 18–22 iulie 1994*, în REF, tomul 40, nr. 2, 1995, p. 235–9).

Mark Moravec este el însuşi interesat de povestirile la persoana I care narează întâlniri neaşteptate cu extratereştri, în speţă relatări despre OZN care se constituie, în opinia sa, expusă în comunicarea de la Paris, *Legends, Memorates and Mythologies : the Case of UFO Folk-lore*, într-o 'subcultură', într-un fel de 'UFO-lore', parte integrantă a folclorului contemporan.

Corespondentul nostru australian a iniţiat chiar un proiect de studiere a folclorului *(Folklore Project)*, pe care ni l-a pus la dispoziţie. Zonele de interes ale cercetătorului cuprind, în ordine, **1.** *Legenda contemporană, inclusiv legende/povestiri despre autostopistul dispărut („The Vanishing Hitchhiker") şi despre furtul de organe („Organ Kidnap")* ; **2.** *Memorate despre paranormal şi credinţele populare, respectiv despre strigoi şi locuri bântuite, OZN, animale misterioase, experienţe în pragul morţii, experienţe mistice ;* **3.** *Foodways (etnologia alimentaţiei) ;* **4.** *Muzică universală — indigenă, etnică, populară ;* **5.** *Cultura indigenilor, a imigranţilor, a lumii a treia (artă, muzică, cinema, politică şi credinţe populare).* Am reprodus *in extenso*, 'zonele de interes' ale cercetătorului australian, pentru că acestea sunt ilustrative, cred, pentru felul în care este privit folclorul astăzi, la latitudinile sudice ale globului. Şi aşa cum dl *Mark Moravec* s-a arătat interesat de experienţa folcloriştilor, etnografilor, muzeografilor est-europeni, din care a avut, desigur, ceva de învăţat, tot aşa şi noi am putea să luăm aminte la tendinţele actuale din diverse părţi ale globului în scrutarea culturii populare. Esenţial într-o lume în continuă şi rapidă transformare, schimbul de idei şi informaţii conduce la o mai bună cunoaştere reciprocă şi serveşte tendinţei generale de integrare şi cooperare ştiinţifică.

Nicolae Constantinescu

A 25-a CONFERINŢĂ INTERNAŢIONALĂ DE BALADE

The 25th International Ballad Conference s-a desfăşurat, timp de patru zile (26–29 mai 1995), la Mellac, o mică aşezare din Bretania (Franţa) şi a reunit peste 40 de participanţi din 11 ţări europene şi din America de Nord (S.U.A. şi Canada).

Comisia de Balade este o secţiune foarte activă a Societăţii Internaţionale de Etnologie şi Folclor (S.I.E.F.), care adună, de un sfert de secol, în jurul unui nucleu constituit din câţiva cercetători de renume, pe toţi aceia care studiază balada, în sensul vest-european al termenului, în tradiţia impusă de celebra colecţie a lui Francis James Child, *The English Scottish Popular Ballads.*

Cele 27 de comunicări au fost grupate în şase sesiuni : **I.** *Vocea culturii minoritare ;* **II.** *„Corrido" mexican ;* **III.** *Continuitate şi discontinuitate în baladele transmise oral ;* **IV.** *Editarea şi publicarea poeziei orale* *cântate ;* **V.** *Performarea orală și textul scris ;* **VI.** *Culegeri de teren și clasificare.*

Interesul pentru culturile minoritare s-a concretizat în studii dedicate repertoriului de cântece epice ale „pelerinilor" sau „nomazilor", prin care încerc să traduc termenul *travellers*, „un grup etnic distinct care bate, de secole, drumurile Irlandei" și ai cărui membri „s-au aflat întotdeauna la marginea societății stabile, fiind dependenți de aceasta, dar niciodată integrați în ea". Tom Munnelly (University College Dublin) analizează cântecele acestora, în care se reflectă modul lor nomad de viață, temele favorite, atitudinea față de comunitățile de sedentari care adesea i-au privit cu ostilitate și față de care au adoptat o poziție de protest, satiră și ridicularizare, „uneori piscătoare, adesea amară". Într-o poziție de marginalitate se află și locuitorii Insulei Shetland, ale căror cântece „scot în evidență interesante variații de limbaj de-a lungul timpului — de la *norn* (vechea norvegiană) la scoțiană și engleză și de aici la dialectul din Shetland, precum și o revigorare a conștiinței regionale" (Frances J. Fischer, Edimburg). Anneli Asplund (Helsinki) s-a ocupat de relația dintre cântecul popular și realitatea socială la populația de origine finlandeză din Ingria, regiune situată în sudul Golfului Finic, între Estonia și Istmul Karelian, aflată, de-a lungul veacurilor, când sub stăpânirea suedeză, când sub cea rusească, apoi sovietică, astăzi în Estonia. Considerând balada „ca simbol al identității pentru minoritatea suedofonă din Finlanda" Ann-Mari Hägman (Helsinki) a susținut cu exemple rolul crucial jucat de aceasta în mișcarea prosuedeză. Baladele „au devenit un rezonator al moștenirii culturale, servind ideea de a unifica și întări identitatea unui grup minoritar".

Comunicările din secțiunea a doua au abordat o specie mai puțin familiară cercetătorilor europeni — *corridos* —, cântece narative cu caracter istoric sau contemporan, create și colportate în Mexic și în mediile mexicane din S.U.A., cărora le-ar corespunde, parțial, „jurnalele orale" din folclorul românesc.

Nu mai puțin de șapte comunicări s-au ocupat, în secțiunea a III-a, de „continuitate și discontinuitate în baladele transmise pe cale orală", cele mai multe interesante 'studii de caz', precum aceea prezentată de Beverly B. Patterson (North Carolina Arts Council), *The case of two pretty Pollys : Differences that make a difference in a ballad-singing community*, în care au fost comparate variantele produse de doi frați și explicate diferențele prin vârsta performerilor, modalitățile de interpretare, poziția socială, raporturile cu ceilalți membri ai familiei etc. La fel, Jean-Pierre Pichette (Ontario, Canada) a adus în discuție repertoriul de-a dreptul fabulos al unui cântăreț de balade francofon din Canada, de la care au rămas 126 de cântece din „repertoriul tradițional, pe care îl deținea și îl întreținea cu o vizibilă mândrie".

În secțiunea a IV-a, Hugh Shields (Dublin) a vorbit despre *Textual criticism and ballad studies*, urmărind relația dintre balade și istoria socială. Foarte tânăra Mary-Ann Constantine (Țara Galilor) a analizat cu maturitate sursele folclorice ale baladei *Lenore* de Bürger, subliniind variațiile impuse în traduceri de ceea ce se numește 'naționalism'. În aceeași secțiune, Mary Ellen Brown (Bloomington, S.U.A.) a readus în actualitate teoriile despre baladă ale lui William Motherwell care, la 1827, a anticipat unele puncte de vedere actuale și azi : autenticitate, fidelitate, rolul părții muzicale, locurile comune ca „blocuri de construcție" în baladă etc. Aici și-ar fi avut locul și comunicarea noastră, *Collecting and editing ballads in Romania* (programată de organizatori în secțiunea I), în care am subliniat situația privilegiată a baladei românești, situată la intersecția celor două mari tradiții baladești europene (vest/est, romanic/slav) și care poate fi întâlnită și astăzi nu ca o relicvă, ci ca o *tradiție vie*. Această din urmă calitate a permis cercetătorilor să studieze fenomenul *pe viu* și să elaboreze metode speciale de culegere și de transcriere, să inventarieze și să publice un imens *corpus* al cântecului epic eroic și al baladei familiale (Amzulescu), câștiguri evidente și priorități românești prea puțin cunoscute, din păcate, lumii științifice internaționale.

În secțiunea a V-a — *Performarea orală și textul scris*, Sabine Wienker-Piepho (Freiburg) a analizat contextul cultural al unor balade germane despre 'scribi', cei care scriu scoțând în evidență, într-o manieră subtilă, „ce gândesc neștiutorii de carte despre scris". Thomas A. McKean (Scoția) a împărtășit ceva din experiența sa de lucru cu doi informatori contemporani, prin prisma unui secol și jumătate de tradiție în cercetările de teren din nord-estul Scoției. De balada portugheză, numită *romance* sau *romanciero*, și de trecerea de la oral la scris s-a ocupat, Anne Gaufriez (Bruxelles), care a insistat asupra rolului melodiei, al componentei muzicale în execuția baladei, deplângând puținătatea documentelor sonore existente în spațiul cultural respectiv.

Comunicările grupate în secțiunea a VI-a — *Cercetarea de teren și clasificarea baladei* — au abordat o tematică variată, nefiind subsumate *stricto senso* temei generale. Astfel, Satu Grünthal (Finlanda) a luat în discuție relația dintre balada populară și balada 'cultă', în timp ce Gerald Porter, lector de limba engleză în Finlanda, a analizat cu sagacitate, în *Representation and ideology in the English broadside*, așa-zisa 'literatură de colportaj', la baza căreia se află, în cazul în speță, cântecele, legendele și povestirile unei categorii profesionale distincte — brutarii din Londra. Numeroase implicații teoretice a cuprins comunicarea *Cow Songs, some milk production techinques*, prezentată de Cozette Griffin-Kremer (Universitatea din Brest), în care cântecele 'păstorești' — să le zicem așa — (în fapt 'cântece despre vaci') au fost văzute în relația lor cu spațiul, cu adăposturile și uneltele, cu produsele lactate și cu raporturile interumane specifice acestei profesii. Vaira Vikis-Freiberg și Imants Freiberg (ambii din Montreal), în comunicările *Similarity and contrast in Latvian folksongs* și, respectiv, *Hypertext methods applied to similar modular unit identification in folksongs*, au propus interesante soluții de ordonare a *dainas* lituaniene, a căror formalizare extremă permite izolarea unor unități minimale și trecerea lor ca itemuri în memoria calculatorului. În fine, spațiul sud-est european a fost reprezentat, alături de semnatarul acestor note, de Christo Vasiliev (Germania), care a vorbit despre *The beauty of young people in the folk-song*.

Să spunem, de asemenea, că alegerea micii localități Mellac din Bretania ca loc de desfășurare a celei de a 25-a Conferințe Internaționale de Balade nu a fost întâmplătoare, această importantă manifestare științifică omagiind centenarul marelui scriitor și folclorist breton Théodore Hersart de la Villemarqué autor al celebrei culegeri de literatură orală bretonă *Barzas-Breiz*. Lucrările conferinței s-au desfășurat într-un vechi conac, Manoir de Kernault, transformat într-un excelent muzeu și centru de cercetare a culturii tradiţionale bretone. Aici s-a vernisat, în prezenţa participanţilor, a autorităţilor locale, în frunte cu primarul comunei, dl L. le Pensac, deputat şi fost ministru, a urmaşilor faimosului folclorist, expoziţia *Les passeurs de mémoire* — o incursiune în istoria cercetării culturii populare în Europa, în Franţa şi, în special, în Bretania, cu un accent deosebit pe activitatea lui Théodore Hersart de la Villemarqué. Au fost vizitate locuri legate de acesta, conacul în care a locuit cel evocat (Manoir de Kersanquer), catedrala din Quimperlé la care, în memoria sa, s-a organizat un serviciu religios. Organizatorii — Donatien Laurent şi colaboratorii săi — au pregătit şi un grandios spectacol în aer liber, o evocare plină de mândrie a istoriei locale, bretonii fiind — din acest punct de vedere, un fel de ... olteni sau maramureşeni ai Franţei, ţinând enorm la tradiţia lor, la limba şi folclorul local, dezvoltând un puternic sentiment naţional şi afişând o vizibilă rezervă, ca să nu spunem mai mult, faţă de ,,centru'' faţă de Paris.

În cadrul conferinţei, la hotelul de la Kervidanou, a avut loc şi şedinţa Comisiei de Balade din cadrul S.I.E.F., al cărei preşedinte a fost reales, pentru a treia oară Stefaan Top (Belgia), iar secretar Luisa del Giudice (Los Angeles, S.U.A.).

La întrunirea de la Mellac s-a anunţat deja că cea de a 26-a Conferinţă Internaţională de Balade va avea loc între 19 şi 26 iulie 1996, la Universitatea din Wales, Swansea, Ţara Galilor.

Nic. Constantinescu

REIMUND KVIDELAND — 60

Dr. Reimund Kvideland, profesor de folclor la Universitatea din Bergen (Norvegia), în prezent directorul Institutului Nordic de Folclor (N.I.F.) — una din cele peste 30 de instituţii care funcţionează în baza acordului de cooperare culturală dintre ţările nordice (Danemarca, Finlanda, Islanda, Norvegia, Suedia) —, a fost sărbătorit în Turku de prietenii şi colaboratorii săi, cu ocazia celei de a şaizecea aniversări a zilei sale de naştere (28 ianuarie 1935).

Personalitate bine cunoscută în această parte a Europei, dar şi pe plan larg, internaţional, dr. Reimund Kvideland deţine, de mai mult timp, preşedinţia Societăţii Internaţionale de Studiere a Naraţiunilor Populare (I.S.F.N.R.), mandatul fiindu-i reînnoit recent, la Congresul Societăţii care a avut loc la Maysore (India).

La banchetul oferit în onoarea sa au luat parte colegi, colaboratori şi prieteni din mai multe ţări ale lumii, reprezentând instituţii de învăţământ şi cercetare cu care sărbătoritul a conlucrat, în decursul anilor.

În mare secret, colaboratorii apropiaţi i-au pregătit un volum omagial (o tradiţie larg răspândită în ţările nordice) cu titlul *Livets Gleder. Om forskeren, folkediktningen og maten* (adică Plăcerile vieţii. Despre cercetare, folclor şi mâncăruri), Vett & Viten, 1995, 255 p. Cele 23 de contribuţii au fost grupate în trei mari secţiuni, în acord cu cele trei mari 'plăceri', 'bucurii', ale vieţii celui omagiat : *Cercetare şi cercetători ; Folclor ; Mâncăruri* (acestea privite, desigur, dintr-o perspectivă etnologică, în sensul de ,,tradiţii culinare'', *food-ways*, deşi în cuvintele de salut rostite la festivitate mulţi vorbitori au evidenţiat şi talentele gastronomice ale sărbătoritului).

Nils-Arvid Bringéus, care a prezentat, în numele editorilor, volumul omagial, semnează şi prefaţa acestuia, în care rezumă contribuţiile publicate (cele mai multe în limba suedeză, limba de cultură a întregii Scandinavii) şi le raportează la preocupările, studiile şi lucrările sărbătoritului.

O bibliografie (incompletă, desigur) a scrierilor lui Reimund Kvideland se poate alcătui din trimiterile şi notele la articolele publicate în volumul omagial, din care reţinem câteva, pentru a ne face o imagine despre câmpul cercetărilor folcloristului : *Kråker til middag?*, în ,,Studia Folkloristica in Honorem Lauri Honko''. Bergen, 1982 ; *Det stod i avisa ! Når vandrehistorier blir avis meldingar*, în ,,Tradisjon'', 1982 ; *Frå visetekst til sangactivitet*, în ,,Sumlen årg'', 1982 ; *Den norsk-svenske vitsekrigen*, în ,,Tradisjon'' 13, 1983 ; *Tradisjonelt forteljestoff isprakaereboker*, în *Folklore och litteratur i Norden : Studier i samspelt mellan folktradition och konstdiktung* (red. Ebbe Schön) (,,NIF Publications'' 17, 1987) ; *Konfirmasjonssongar*, în ,,Tradisjon'' 18, 1988 ; *Scandinavian Folk Belief and Legend* (editor, împreună cu Henning K. Sehmsdorf), Minneapolis, 1988 ; *Nordic Folklore : Recent Studies* (editor cu acelaşi Sehmsdorf), Bloomington, 1988 ; *Norwegische und Isländische Volksmärchen* (editor împreună cu Hallfredur Örn Eiriksson), Berlin, 1988 ; *Storytelling in Modern Society* şi *Christian Memorates in Norwegian* Devival *Movement*, ambele în *Storytelling in Contemporary Societies* (editori Lutz Rorich şi Sabine Wienker-Piepho), Tübingen, 1990 ş.a.

În studiul nostru *Digging for Gold : The Legend's Way*, credinţele şi legendele româneşti despre comori sunt raportate la fondul similar scandinav din corpusul alcătuit de Kvideland şi Sehmsdorf (1988). Felicitărilor şi urărilor de bine adresate, verbal, directorului NIF şi prietenului nostru, dr. Reimund Kvideland, le adăugăm acum, în scris, un călduros ,,La mulţi ani !''

Nicolae Constantinescu

AL. I. AMZULESCU, Cântecul popular din Muscel. *Monografie folclorică zonală*, în Academia Română, *Memoriile Comisiei de Folclor*, tomul IV, 1990. Partea a II-a (*Monografii etnofolclorice*), Bucureşti, Editura Academiei, 1995, 193 p.

Expresie a identităţii culturale a grupului — familial, ocupaţional, naţional, religios, etnic etc. —, folclorul este un fenomen cu caracter de proces ireversibil şi irepetabil. În forma sa genuină el exprimă ceea ce specialiştii apreciază a fi „prima viaţă a folclorului". Acesteia îi succede o etapă care poate fi apreciată ca o „pauză" în existenţa procesuală a acestui fenomen cultural, când produsul folcloric este cules de specialişti, prelucrat în conformitate cu exigenţele disciplinei folcloristicii, sistematizat şi depus spre tezaurizare şi prezervare în acele instituţii speciale cunoscute ca arhive de folclor. Problematica culegerii folclorului, implicit a folclorului literar, se constituie într-unul dintre cele mai importante capitole ale cercetării fenomenului. De calitatea şi exigenţa ştiinţifică cu care a fost înregistrat materialul genuin depind rigoarea, veridicitatea şi profunzimea interpretărilor şi sistematizărilor viitoare. Dacă urmărim succesiunea faptelor ce evidenţiază preocupările pentru consemnarea şi cunoaşterea folclorului, constatăm, cu uşurinţă, că o mare parte a acestei istorii se concentrează în jurul procesului culegerii şi editării textului folcloric, cu deosebire a textului literar. Dominanta entuziastă, marcată de romantism şi devotament patriotic, caracteristică sfârşitului secolului al XIX-lea, face loc, în veacul următor, sub imperiul autoritar al câştigurilor metodologice din filologie, unei viziuni sobre şi oneste; specialiştii sunt preocupaţi de crearea cât mai obiectivă a documentelor folclorice din cele mai variate domenii ale culturii orale, pe care să le ofere cercetării pentru studiu şi interpretare. În toată această perioadă nu au încetat, totuşi, niciodată să se exprime destul de autoritar şi amatorii sau oamenii de cultură pentru care folclorul prezenta numai interes de circumstanţă. Dar pentru folcloristică indispensabile şi „adevărate" sunt, cu deosebire, acele culegeri efectuate de specialişti, conform metodologiilor specifice. Asemeni tuturor formelor de cercetare ştiinţifică, indiferent cărei categorii de fenomene aparţin materialele investigate — fizicii, biologiei, chimiei sau culturii — şi cercetarea folcloristică s-a dezvoltat, s-a îmbogăţit, a căpătat precizie şi complexitate, în timp. Dacă păstrăm admiraţie şi gratitudine înaintaşilor, nu trebuie să pierdem din vedere că adevărata rigoare în ceea ce priveşte ştiinţa culegerii şi interpretării folclorului, a fost atinsă abia după instituţionalizarea cercetării, sub forma arhivelor de folclor (de manuscrise, sonore şi de imagine) şi, ulterior, a institutelor de cercetare cu profil folcloristic. Utilizând un instrumentar tehnic perfecţionat şi echipe complexe de colaboratori, aceste instituţii au creat documente de cultură orală dintre cele mai eficiente şi corecte. Dar se poate constata, în acelaşi timp, că, dacă alcătuirea documentelor a beneficiat de cooperarea acestor factori de calitate, editarea lor, după criterii riguroase şi cu un nivel maxim de informare, pentru a fi cunoscute şi valorificate de toate categoriile de specialişti, a fost mai puţin fructuoasă. De aceea publicarea în paginile *Memoriilor Comisiei de Folclor* a unor monografii etnofolclorice poate fi apreciată drept un eveniment informativ remarcabil pentru folcloristică. Idealul pentru un specialist care a desfăşurat activitatea mai multe decenii în acest domeniu, dar şi pentru beneficiarii rezultatelor cercetării, este ca materialul rezultat din munca de teren să poată fi îngrijit, la publicare, de chiar culegătorul lui. Culegătorul este cel care cunoaşte fenomenul „din interior", în profunzime şi, mai ales, ştie cu precizie ce obiective a urmărit atunci când a lucrat pe teren. Prin editare el poate ordona şi sistematiza materialul, aşa ca rezultatul prelucrării să reprezinte, cât mai fidel, perspectiva teoretică personală şi aplicată.

Urmând campaniilor de culegere iniţiate în Muscel de către C. Brăiloiu şi colaboratorii săi între anii 1928 şi 1940, colectivul monografic al Institutului de Folclor, alcătuit din: Paula Carp, Adriana Sachelarie, Lucilia Georgescu-Stănculeanu, Ghizela Suliţeanu, Adrian Vicol (etnomuzicologi), Andrei Bucşan (etnocoreolog) şi Al. I. Amzulescu (folclorist literar), a desfăşurat, între anii 1954 şi 1962, o amplă activitate de culegere, transcriere şi studiere a folclorului din Muscel. S-au înregistrat peste 3 000 de piese pe bandă magnetică, s-au alcătuit

R.E.F., tom 41, nr. 1—2, p. 117—133, Bucureşti, 1996

mai multe studii şi s-au publicat trei volume antologice (1958, 1964, 1976). Cele două grupe de campanii, cea a lui Brăiloiu şi cea iniţiată de colectivul Institutului de Folclor, au fost premerse de munca susţinută a învăţătorului C. Rădulescu-Codin, desfăşurată încă de la sfârşitul secolului al XIX-lea. El a acordat atenţie specială folclorului literar şi a publicat mai multe volume bine cunoscute specialiştilor. Perspectiva asupra textului poetic a constituit substanţa cercetărilor lui Al. I. Amzulescu, publicate în tomurile I şi II ale *Memoriilor Comisiei de Folclor* şi în tomul IV, amintit anterior. Toate aceste publicaţii oferă, aşa cum aprecia A. I. Amzulescu, ,,în sinteză, observarea minuţioasă, foarte concretă (în spiritul « metodei Brăiloiu ») — a evoluţiei cântecului din Muscel în cursul acestui veac (între 1896—1982)''. Sistemul de lucru, metoda de consemnare a fenomenelor orale, transcrierea fonetică etc. sunt, totuşi, mai aproape de modalitatea de alcătuire a monografiilor dialectale, între care modele exemplare sunt : Ov. Densusianu, *Graiul din Ţara Haţegului* şi I.-A. Candrea, *Graiul din Ţara Oaşului*.

Prima parte a acestei secţiuni a monografiei se constituie într-un comentariu detaliat asupra fenomenului cântecului ,,propriu-zis'', categoria folclorică ,,cea mai vie'', care ocupă un loc important în ansamblul folclorului contemporan. Dispunând cu dibăcie de bogata informaţie oferită de o îndelungată şi fructuoasă cunoaştere a terenului, Al. I. Amzulescu consemnează, în analize succesive, cele mai importante manifestări ale fenomenelor creaţiei, circulaţiei, asimilării produsului folcloric şi, cu deosebire, a rolului personalităţii individuale în desfăşurarea acestui proces de creaţie. Sursa documentară de bază este textul, cules cu acribie ştiinţifică, căruia i se adaugă, ca o sursă remarcabilă şi de o valoare deosebită, opiniile personale ale interpreţilor. Utilizarea acestor informaţii, destul de puţin folosite în elaborările teoretice ale folcloriştilor şi aproape necunoscute eseiştilor şi filozofilor care s-au preocupat de interpretarea textului folcloric, este fundamentală pentru înţelegerea funcţiei, valorii, mecanismelor specifice creaţiei orale. Asemenea perspectivă de interpretare valorifică unul dintre ,,adevărurile'' neglijate constant şi nejustificat de exegeţi, acela că folclorul aparţine grupului creator şi consumator în primul rând şi că sensurile lui profunde pot fi aflate nu neapărat prin speculaţii savante, create de savanţi la masa lor de lucru, cât, mai ales, prin decodarea celor spuse de personalităţile grupului folcloric. Al. I. Amzulescu a sesizat şi dezvoltat tocmai această perspectivă când apreciază drept o ,,cucerire a metodologiei cercetării noastre folclorice din ultimele decenii'' notarea ,,de cât mai bogate date informative, obţinute prin chestionarea imediată a « informatorului », o dată cu culegerile şi înregistrările de cântec'' (p. 25). Din analiza subtilă a textelor poetice şi a comentariilor subiecţilor se desprind informaţii pertinente referitoare la mecanismele naşterii cântecului ,,propriu-zis'', particularităţile stilistice ale diferitelor unităţi şi subunităţi zonale folclorice, rolul personalităţilor în crearea variantelor etc. Cu bună ştiinţă autorul evită ceea ce numeşte, foarte potrivit, ,,poziţia antologică'' pe care o adoptă mulţi specialişti folclorişti în lucrările lor, în culegeri şi editări de texte; caracteristice pentru folclorul vehiculat într-un grup cu identitate bine precizată nu sunt numai acele piese cu valoare estetică ,,de excepţie'', aprecieri făcute dintr-o perspectivă estetică subiectivă, ci întregul repertoriu prezent într-un moment istoric delimitat. Sunt întreprinse, cu autoritatea ştiinţifică cunoscută a autorului, analize şi demonstraţii privind raportul dintre text şi melodie, rolul mass-media în dinamica fenomenelor folclorice contemporane, influenţa ,,modei'', cu toate implicaţiile sale atât de complexe, psihologice şi sociale (p. 23), şi, mai ales, rolul lăutarului ca factor iniţiator şi propagator al acesteia, rolul ,,funcţionalităţii şi al implicaţiilor sale în procesul circulaţiei'' (p. 32), legătura dintre cântec şi creatorul său, dinamica circulaţiei cântecului şi raportarea acesteia la generaţiile de vârste diferite, intervenţia cărţii şi a ,,cititului'' în procesul naşterii şi circulaţiei textelor poetice; în sfârşit, impactul, deloc neglijabil, al prelucrărilor de folclor prezentate în spectacol, fenomen care astăzi se manifestă cu o virulenţă nemaiîntâlnită, la scară naţională. De mare fineţe este observaţia pe care Al. I. Amzulescu o numeşte ,,tendinţa ieşirii din oralitate''. Acest ,,fenomen'' ar merita, după opinia noastră, un studiu aprofundat. În acest context analitic este editată şi fişa de observaţie directă realizată la o nuntă din Aninoasa — Argeş, în anul 1958. Metoda observaţiei directe, aplicată cu multă măiestrie şi perfecţionată de colectivul de cercetători din Institutul de Folclor este una dintre cele mai complexe şi mai riguroase metode de cercetare, pe care nu o poate înlocui nici lucrul cu video-camera (decât dacă s-ar opera mai multe filmări simultane, pe parcursul mai multor zile, ceea ce, în practică, este greu de realizat). Cercetarea prin observare directă se realizează prin ,,colaborarea unor mici colective de cercetători-observatori care asigură continuitatea şi controlul simultaneităţii notaţiilor, la prilejuri de desfăşurare spontană a cântecului şi jocului'' (p. 25).

Publicarea unei asemenea monografii etnofolclorice este, în fapt, o restituire a valorii, importanţei ştiinţifice şi culturale, a personalităţii distincte şi competenţei maxime pe care

o are folcloristica în cercetarea culturii orale, această disciplină tot mai neglijată de factorii autorizaţi să coordoneze cercetarea şi umbrită de spectaculosul oferit de etnologie.

Lucrarea lui Al. I. Amzulescu, alături de toate celelalte pe care cunoscutul folclorist le-a publicat până acum, se înscrie în rândul surselor bibliografice „clasice" ale domeniului.

Sabina Ispas

ION GHINOIU, *Vârstele timpului*. Chişinău, Editura Ştiinţa, 1994, 388 p

Remarcabila valoare ştiinţifică a lucrării de importanţă fundamentală pentru cercetarea etnologică a determinat reeditarea ei la câţiva ani de la prima apariţie (Bucureşti, Ed. Meridiane, 1988). Pe lângă semnificaţia ştiinţifică, această reeditare are şi o semnificaţie sentimentală (pentru noi), probând interesul real pe care românii de pe malul stâng al Prutului îl manifestă faţă de rădăcinile noastre culturale comune, aşa cum se exprimă ele în mituri, credinţe şi practici rituale străvechi. Pentru Basarabia, unde mai funcţionează, pe alocuri, calendarul pe stil vechi (iulian), cunoaşterea calendarului popular, a experienţei milenare a ţăranului român în ritmarea activităţii sale materiale, spirituale şi sociale corespunzător ritmurilor naturii (şi raportarea ei la stilul vechi şi nou al calendarului) este de mare interes. De aceea, autorul a îmbogăţit a doua ediţie prin reconstituirea calendarului popular pe anul 1994, stil vechi şi stil nou, dar şi prin anexe, ce includ definiţii ale unităţilor populare de măsurat timpul anual, lunar, săptămânal.

Totodată, noua ediţie cuprinde definiri ale reperelor populare pentru măsurarea timpului diurn, cât şi ale reperelor cosmice pentru aprecierea timpului nocturn, utilizate de ţăranul român.

Lucrarea este rezultatul unei temeinice cercetări interdisciplinare, la care îşi aduc contribuţia, în principiu, astronomia, biologia, istoria, religia. Utilizând cu discernământ şi pedanterie ştiinţifică datele oferite de aceste ştiinţe, coroborându-le cu vasta sa informare şi competenta cunoaştere a culturii populare, autorul reuşeşte să sintetizeze, printr-o metodologie riguros ştiinţifică, problemele calendarului popular, să-i definească acestuia coordonatele în raport cu calendarul civil şi bisericesc. Totodată, el reuşeşte să sistematizeze, în premieră în literatura de specialitate, ciclul sărbătorilor calendaristice care, la o primă vedere, „par a avea o repartiţie haotică de-a lungul anului" (p. 25). Tocmai acesta este meritul definitoriu care structurează timpul, îi stabilesc dimensiunile, îi conferă contur şi culoare în universul vieţii tradiţionale.

Studierea modului logic de organizare a timpului în spaţiul cultural românesc, bazat, în principal, pe concepţia arhaică a neomogenităţii şi discontinuităţii timpului, oferă autorului prilejul de a interpreta în mod original vechi obiceiuri, vechi practici ceremoniale şi rituale, pornind, uneori, în analiza sa, de la începuturi de istorie pe aceste meleaguri.

Existând paralel cu calendarul civil şi bisericesc până la începutul secolului XX, calendarul popular a perpetuat obiceiuri precreştine, care au fost preluate şi tolerate de biserica ortodoxă. Autorul remarcă sincretismul păgâno-creştin al calendarului popular, în care există figuri mitologice şi sfinţi creştini într-o perfectă îngemănare.

Etnologul îşi opreşte, desigur, atenţia, cu precădere asupra unor figuri mitologice mai puţin studiate până la el : Baba Dochia, Dragobete, Moş-Ajun, Moş Crăciun. O idee esenţială a problematicii diversificate a calendarelor este surprinsă în opoziţia Dochia, divinitate maternă, agrară şi lunară — Crăciun, divinitate paternă, pastorală şi solară. Ele sunt cele „două capete de an" prin care calendarul popular „împacă cultele fundamentale pe care s-au clădit civilizaţii şi culturi europene : *cultul lunar*, specific comunităţilor agrare neolitice şi *cultul solar*, specific comunităţilor pastorale indo-europene". (I. Ghinoiu, *Vârstele timpului în calendarul popular*, în „Academica", an II, 7 (19), mai 1992).

Cu semnificaţii etnologice profunde în tălmăcirea calendarului popular este sublinierea relaţiei între sărbători, numite cu o metaforă sugestivă „stâlpi calendaristici" (în principal agrare şi pastorale), şi fenomenele astronomice ale echinocţiilor şi solstiţiilor, completată de implicaţiile bioritmului animalelor şi plantelor în măsurarea şi organizarea timpului de-a lungul unui an. Din perspectiva acestor elemente corelate devin clare criteriile ritmului vieţii tradiţionale, ale alternării muncii şi odihnei, ale zilelor de sărbătoare cu cele de lucru. În analiza calendarului popular, a dimensiunilor lui cosmice, ţerestre şi culturale, autorul apelează la repere originale : aştri, plante, insecte, reptile, păsări, animale, oameni, în mod inspirat grupate în 3 categorii de „orologii" — cosmic, biologic, social, fiecare dintre ele având valoare în fixarea reperelor calendaristice. Inedită este observaţia pe care autorul o valorifică permanent, a existenţei în calendarul popular a zilelor şi sărbătorilor dedicate oamenilor, plantelor cultivate şi animalelor domestice, dar şi plantelor necultivate, animalelor sălbatice şi altor elemente ale mediului înconjurător: Sânzienele, Nunta Urzicilor, Ziua Cucului, Joia Furnicilor, Ziua Ursului, Ziua Lupului, Paştele Cailor etc.

Trecute până acum cu vederea, aceste sărbători se dovedesc a fi repere importante în vechi sisteme de măsurare a timpului, relevând temeinicia studiului ce ia în considerare toate elementele componente ale fenomenului pentru a ajunge la concluzii privind ansamblul lui. „Ideea-forţă" (am putea-o numi) dezvoltată în lucrare este cea a reprezentării în imaginarul popular a naşterii, maturizării şi îmbătrânirii timpului anual, prin sfinţii plasaţi în calendar pe categorii de vârstă, corespunzător acestor etape din curgerea timpului. În cadrul teoretic creat prin transpunerea acestei idei în analiza bogatului material privind obiceiurile de care dispune autorul, sunt grupate, ordonate şi evaluate sărbătorile ce ritmează viaţa tradiţională, cu practicile ceremoniale şi rituale caracteristice.

Dar cum „principala funcţie a calendarului popular era cea de planificare a activităţilor economice de pe urma cărora oamenii îşi câştigau existenţa" (p. 23), autorul departajează, pe criterii ştiinţifice precise, timpul agrar de cel pastoral, marile segmente temporale ce împart viaţa şi activitatea ţăranului, dar şi segmentele de timp mai mici, zile sau momente ale zilei, cărora le defineşte şi le explică rostul cu deosebită rigurozitate ştiinţifică.

Lucrarea scoate în evidenţă funcţia calendarului popular de a prescrie timpul aratului, semănatului sau recoltatului, al culegerii plantelor de leac, dar şi funcţia lui de a regla timpul sărbătorilor, al nunţilor, al pomenirii morţilor etc., deci modul de utilizare a timpului, încadrat în tipare de viaţă tradiţională pentru alternarea activităţilor materiale cu cele spirituale, a muncii cu sărbătoarea. Includerea lor într-un sistem, descifrat în perfecta lui structurare logică, conferă lucrării şi calitatea de instrument de lucru, la care trebuie să se raporteze orice temă legată de obiceiurile din ciclul calendaristic, şi nu numai.

Pe lângă analiza sigură şi lucidă a cercetătorului înzestrat cu har ştiinţific se desprinde legătura intimă a autorului cu fenomenele culturii populare, de care se apropie cu afecţiune şi pricepere, dovedind înţelegerea în profunde şi, poate, ascunse faţete accesibile doar adevăraţilor cunoscători.

Ofelia Văduva

Muzeul de Etnografie Braşov, Ghid, Braşov, 1995, 114 p.

Elaborat de un prestigios colectiv de muzeografi : Gabriela Chiru, Olivia Moraru, Constantin Catrina, coordonat de cunoscuta specialistă Ligia Fulga, ghidul Muzeului de Etnografie din Braşov constituie un eveniment editorial, a cărui utilitate nu mai trebuie, desigur, subliniată.

Ghidul se adresează în aceeaşi măsură specialiştilor, ca şi publicului larg, fiind scris într-un stil concis şi riguros, dar viu şi atrăgător, care nu ocoleşte metafora. El se înscrie în contextul lucrărilor de sinteză, având un caracter original prin modalitatea de abordare, prin structurarea şi interpretarea întregii problematici pusă în discuţie, oferind o imagine de ansamblu asupra dimensiunilor culturii şi civilizaţiei populare din sud-estul Transilvaniei.

Sunt prezentate, de autori, coordonatele definitorii între care a evoluat cultura populară tradiţională din zonele Bran, Rupea, Ţara Oltului şi Ţara Bârsei.

Ne sunt furnizate bogate informaţii privind istoricul complexelor muzeale care alcătuiesc Muzeul de Etnografie din Braşov.

Ghidul este structurat pe patru secţiuni :

Secţiunea I-a cuprinde *Expoziţia permanentă de artă populară*, organizată în pavilionul central din Brașov și ilustrează o problematică comună tuturor zonelor etnografice aflate pe teritoriul județului Brașov;

Secțiunea a II-a o formează Muzeul Civilizației Medievale, în curs de amenajare într-o clădire — monument istoric din Brașov — reprezentativă pentru arhitectura urbană transilvăneană a secolelor XVI—XVIII;

Secțiunea a III-a reprezintă Muzeul de Etnografie din Săcele, înființat în anul 1970 și adăpostit într-o clădire atestată documentar în anul 1543. Expoziția permanentă, cu profil mixt istorico-etnografic, evidențiază specificul pastoral al celor șapte sate săcelene: Baciu, Turcheș, Cernatu, Satulung, Târlungeni, Zizin și Purcăreni;

Secțiunea a IV-a este consacrată Muzeului de Etnografie din Rupea. În anul 1957, aici a luat ființă muzeul orașului. Devenind filială a Muzeului de Etnografie din Brașov și-a axat tematica pe ilustrarea ocupațiilor de bază ale locuitorilor (agricultura și creșterea animalelor), ca și a domeniilor culturii populare: olărit, țesut, port, mobilier, care au ajuns, în această zonă, la realizări artistice majore.

Fiecare domeniu al culturii și civilizației populare tradiționale: mobilierul crestat, pictat, industria casnică textilă, portul de sărbătoare, costumul ceremonial, ceramica decorativă, icoanele pe sticlă etc. este caracterizat în esența sa, de către autori, cu un deosebit discernământ științific, făcându-se o permanentă corelare cu modul de viață al comunităților rurale tradiționale.

Autorii ajung, astfel la conturarea unui ansamblu etnocultural individualizat, cu trăsături specifice particulare, diferențiat față de zonele etnografice învecinate.

Coabitarea, timp de veacuri, a populației românești autohtone cu alte grupuri etnice — sași, ceangăi, secui —, stabilite pe teritoriul Transilvaniei în cursul evului mediu, a fost benefică, având însemnate consecințe, aceste etnii contribuind, prin aportul lor cultural, la conturarea unor caracteristici ale ariei.

Este pus în evidență, de autori, fondul de unitate al culturii populare românești care a îmbrăcat, în acest spațiu, expresii locale ce reliefează o ambianță spirituală proprie.

Influențele multiple venite pe calea legăturilor comerciale din alte arii, țări sau din partea grupurilor etnice cu care populația românească a conviețuit timp de mai multe secole au fost selectate, filtrate, adaptate continuu la nevoile spirituale ale pământenilor și prelucrate, apoi, într-o sinteză originală, contribuția hotărâtoare având-o meșterii autohtoni, beneficiari ai unor tradiții ale căror rădăcini coboară până în zorii neoliticului.

Este subliniat, de autori, rolul esențial avut de orașul Brașov în dezvoltarea meșteșugurilor și a negoțului cu diferite mărfuri. Existența acestui important centru comercial și meșteșugăresc în perioada medievală și întinsele sale legături economice cu țările române, cu regiunea Balcanilor și cu lumea apuseană explică pătrunderea, în prima jumătate a secolului al XIX-lea, a unor elemente de costum orășenesc în lumea satelor din Țara Bârsei. Postavurile brașovene erau renumite pentru calitatea lor, un rol important în realizarea acestora revenind breslașilor, dar și locuitorilor din Șchei, Săcele și din Țara Oltului, în care oieritul a constituit ocupația de bază, iar meșteșugul țesutului era tradițional, în cadrul economiei casnice prelucrându-se mari cantități de lână.

La fel de puternică a fost breasla cojocarilor și a blănarilor din orașul Brașov, care producea o marfă diferențiată, în funcție de categoriile sociale pe care le deservea.

Necesitatea înființării unui muzeu al civilizației medievale în orașul Brașov este de la sine înțeleasă, urmărindu-se reconstituirea structurilor cotidiene, a ambianței de altădată, prin amenajarea vechii farmacii a orașului, atestată în documentele de arhivă încă din anul 1511, a unui han de popas pentru negustori și a unor prăvălii de postavuri și blănuri, ca și a unui interior urban caracteristic patriciatului săsesc. Se preconizează, de asemenea, rezervarea unor spații funcționale pentru organizarea expozițiilor temporare și a unui stand cu suveniruri de epocă.

Răsfoind ghidul Muzeului de Etnografie din Brașov, iubitorul de frumos este plăcut impresionat de această mică enciclopedie ilustrată a culturii rurale tradiționale din sud-estul Transilvaniei.

Ținuta grafică excelentă, ilustrația alb-negru și color, selecționată cu grijă și care urmărește îndeaproape textul, la care se adaugă planuri și patru hărți cu: zonele etnografice ale județului Brașov; centre de iconari din Transilvania; drumurile cărăușilor din Țara Bârsei; centre de olari; ca și rezumatele în trei limbi de circulație universală: germană, engleză și franceză, fac din această lucrare un model demn de urmat și de alte instituții muzeale din țară.

Maria Bâlcă

FOLCLOR DIN ŢARA FAGILOR. Alcătuitori : Nicolae Băieşu, Grigore Bostan, Grigore Botezatu, Ion Buruiană, Vasile Chisăliţă, Victor Cirimpei, Dumitru Covalciuc, Iulian Filip, Andrei Hîncu, Efim Junghietu, Sergiu Moraru, Chişinău, Editura Hyperion, 1993, 560 p.

Cartea pe care urmează s-o prezentăm debutează cu un text al poetului Arcadie Suceveanu, *Izvoare ale tămăduirii*, având statutul unui moto, în care este afirmată identitatea naţională a bucovinenilor din fosta U.R.S.S., dovadă fiind supravieţuirea valorilor lingvistice, etnografice şi folclorice.

Prefaţa cărţii, *O zonă cu străvechi tradiţii populare*, este semnată de către Grigore Bostan. După un scurt istoric al regiunii, în care accentul este pus pe caracterul romanic al populaţiei dominante, pe activitatea patriotic-naţională a personalităţilor istorice şi culturale care au activat de o parte şi alta a Carpaţilor, canalizată pe dobândirea indepedenţei politice şi spirituale a bucovinenilor, autorul trece în revistă principalele etape din evoluţia cercetării folclorice a acestei regiuni.

Iniţial, interesul pentru cultura populară a fost marcat de conotaţia patriotică, mai puţin ştiinţifică (situaţia corespunde de fapt perioadei romantice din toată Europa) doar mai târziu cercetarea folclorică dobândind statutul din urmă „Odată cu apariţia ziarului „ Bucovina" începe şi valorificarea sistematică a folclorului est-romanic din această zonă" (p. 8) ; colaborează A. Russo, V. Alecsandri ş.a. În anii 50—60 — ai secolului 19, fraţii Gheorghe şi Alecu Hurmuzachi (ultimul fondase şi revista mai sus amintită) pun bazele primei catedre de limbă şi literatură română la Cernăuţi, apoi a Societăţii pentru Cultură şi Literatură din Bucovina, cu publicaţia ataşată „Foaia Societăţii"...,la care din nou colaborează personalităţi din ţară. Unele articole apărute în periodicele „Foii..." se evidenţiază prin faptul că în cuprinsul lor se concretizează primele intenţii de teoretizare a folclorului, depăşindu-se deci simpla culegere şi publicare a materialului, ca şi aşa-zisa viziune „idilică" asupra creaţiei populare (ex : *Despre cântecul popular*, articol anonim publicat în nr. 5 din 1865, *Despre hore* (vol. III) eseu de Vasile Bumbac etc.).

Prefaţa continuă cu o scurtă prezentare a celor mai de seamă culegători şi cercetători folclorişti ai regiunii : Gheorghe Sbierea, Simion Florea Marian, Elena Niculiţă-Voronca, Leca Morariu, A. Bileţchi-Oprişanu, Matias Friedwagner.

Nota asupra ediţiei este semnată de către Sergiu Moraru.

Ordonarea materialului publicat urmează o „clasificare" a folclorului ce are la bază mai multe criterii (motiv pentru care nu este poate suficient de unitară) : tematic *(Cântece istorice)*, stilistic *(Proză populară)*, cu subcapitolele : *Legende, Poveşti cu animale, Basme, Poveşti nuvelistice, Snoave, Anecdote, Glume, Pidosnicii* ; *Teatrul folcloric* ; *Balade* ; *Lirică populară*, cu subcapitolele : *De dragoste, De dor şi jale, Meditative, De ciobănie, De haiducie, De ostăşie, Cântece de joc, Strigături, Romanţe, Amintiri, Scrisori versificate, Formule de scrisori* ; *Proverbe şi zicători* ; *Ghicitori*), funcţional *(Descântece, vrăji, formule şi practici magice* : *Poezia obiceiurilor calendaristice şi a muncii* : *Poezia obiceiurilor de familie)*, al categoriei de vârstă *(Folclorul copiilor)*.

Fiecare capitol debutează cu o scurtă prezentare teoretică a caracteristicilor de bază ale categoriei folclorice ilustrate prin texte. Semnează S. Moraru, N. Băieşu, I. Filip, A. Hâncu, Gr. Bostan, E. Junghiatu.

În ceea ce priveşte conţinutul propriu-zis al culegerii, este remarcabilă în primul rând bogăţia materialului. Majoritatea textelor se datorează cercetărilor de teren ale „alcătuitorilor" culegerii şi provin atât din fondul vechi al creaţiei folclorice, cât şi din cel „actual", creaţii noi (cum ar fi nu doar romanţele, unele anecdote etc. ci şi cântece despre deportările în Siberia, adânc ancorate în realitatea istorică), la rândul lor importante pentru studiul spiritualităţii unei comunităţi. Fiind texte culese în special în ultimii 25 de ani, ele argumentează caracterul viu al folclorului din Bucovina de Nord, dar şi capacitatea celor de acolo de a-şi a păstra naţionalitatea în condiţiile grele pe care le-au avut şi le mai au de suportat.

Redarea textelor respectă condiţia autenticităţii folclorice, dar s-a avut totodată în vedere o lectură accesibilă (căci cartea se adresează în egală măsură specialiştilor, ca şi cititorilor „neavizaţi"), forma finală de redactare fiind un „compromis" între o transcriere fonetică şi una literară.

Mai trebuie observat că textelor le sunt ataşate notarea condiţionărilor spaţiale şi temporale în care se interpretează, a gesturilor (rituale sau nu) care le însoţesc, a informaţiilor suplimentare utile la înţelegerea lor, urmărindu-se încadrarea materialului folcloric într-un context mai larg, etnologic. În vederea editării cât mai ştiinţifice a textelor sunt adăugate fişele ce cuprind locul şi data culegerii, originea, numele, vârsta şi pregătirea informatorului, numele culegătorului: subsolurile paginilor conţin corespondentele literare ale regionalismelor mai puţin frecvente sau ale cuvintelor pătrunse din limbile germană şi rusă.

Volumul se încheie cu studiul etnomuzicologic al d-nului V. Chiseliţă, *Instrumente muzicale şi muzica instrumentală în Bucovina*, cu capitolele : 1. *Buciumele şi intonaţiile lor* ; 2. *Fluierele şi muzica lor* ; 3. *Vioara, ansamblul instrumental şi muzica lăutărească*. Lucrarea este interesantă datorită observaţiilor teoretice ale autorului (printre puţinele provenite din partea aceea a teritoriului locuit de români), care nu se limitează la domeniul strict muzical, ci se dovedeşte, de asemenea, atent la aspectele etnografice şi istorice ale problemei. Piesele, în totalitate culese şi descifrate de către d-nul Chiseliţă, beneficiază de transcrieri muzicale (cele cântate din gură au şi transcrierea literară), realizate cu minuţiozitate de către acelaşi cercetător.

Laura Jiga

IOAN LĂCĂTUŞU, *Identitate şi cultură la românii din secuime*, Cluj-Napoca, Editura CARPATICA, 1995, 243 p.

De curând a apărut o carte amară despre calvarul băştinaşilor români din zona de Curbură interioară a Carpaţilor, ţărani, deţinători ai unor vechi tradiţii, creştini din zorii mileniului unu, ce au reuşit să-şi păstreze identitatea etnică şi culturală după opt veacuri de cruntă opresiune din partea ultimilor nomazi ajunşi în Europa Centrală.

Scrisă cu patimă şi revoltă faţă de fanatismul şovin, dar fără ură şi cu credinţa că se va ajunge, într-un viitor apropiat, la un mod de convieţuire în spiritul respectului reciproc al dreptului la identitate etnică, lucrarea istoricului Ioan Lăcătuşu îşi bazează argumentaţia pe un impresionant număr de date, cifre şi fapte culese din documente provenind din cele mai diverse surse medievale şi moderne.

Cartea îndreaptă lumina necruţătoare a adevărului asupra eşafodului construit de istoriografia maghiară pe teza falsă potrivit căreia românii sunt un popor de păstori semisălbatici, nomazi şi fără patrie, care s-au strecurat în Transilvania „...pe nesimţite, începând din secolele XII–XIII şi până în sec. al XVIII-lea, când au devenit majoritate absolută..."[1] şi s-au sedentarizat deprinzând de la „băştinaşii unguri" viaţa economică aşezată.

Şi chiar dacă după Revoluţia română din 1989 exponatele referitoare la permanenţa românilor au fost scoase din sălile muzeului judeţean din Sfântu Gheorghe, acesta fiind ridicat la rangul de Muzeu Naţional Secuiesc, cetatea dacică de la Covasna, aşezarea dacică şi apoi dacă-romană de la Cernat, aşezările neolitice, dacice, castrul roman şi aşezarea civică romană de la Olteni, castrul roman de la Breţcu şi aşezările autohtonilor creştini din perioada de început a feudalismului (sec. VII–IX) de la Poian, deşi ocolite, cu grijă, de circuitele turistice naţionale şi internaţionale, din lipsă de fonduri pentru cercetare şi amenajare, mai constituie, încă, „documente de piatră" ale vechimii românilor în acest ţinut.

Convieţuirea secuilor cu românii a început în pragul mileniului al doilea, la marginea răsăriteană, de atunci, a regatului maghiar, aflată în preajma Cetăţii Biharia a voievodului Menumorut.

Aliaţi ai ungurilor, trimişi întotdeauna să lupte în avangardă, secuii au fost strămutaţi la începutul secolului al XIII-lea în sud-estul voievodatului Transilvaniei, pentru ca, împreună cu românii din zonă, cu românii de peste munţi şi cu armata cumană să ţină piept invaziilor tătare.

Aşezaţi în acest ţinut aspru, secuii şi-au făcut casele la fel cu ale românilor şi au muncit împreună pământul, cele două popoare — aşa cum afirmă Nicolae Iorga — "...având aceleaşi îndatoriri militare faţă de regalitatea ungară".

Nu ştim dacă în secolele XIII–XIV în unele familii secuieşti se mai vorbea în limba strămoşilor, dar cert este că, în acea perioadă, limba de comunicare a claselor cultivate din întreaga Europă era latina, limba maghiară fiind folosită atât de secui, cât și de români în relațiile cu autoritățile regale sau în cele interetnice.

---

[1] Cf. David Prodan, *Transilvania şi iar Transilvania*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1992, p. 13.

În prima parte a cărții, după o succintă prezentare istorică a fenomenului de contopire a unei bune părți din vechea populație românească cu secuii și trecerea ei la religia catolică, autorul se ocupă, pe larg, de acei români care, nerenunțând la religia ortodoxă, apărătoare a limbii și a vechilor datini, au fost deposedați de pământ și de drepturi, devenind iobagi aserviți nobilimii maghiare sau maghiarizate. Sunt citați atât istorici mai vechi, începând cu Nicolae Iorga, inițiatorul studiului românilor din Secuime, Sabin Opreanu, G. Popa-Lisseanu, Ștefan Manciulea, Ioan Ciolan, Ion I. Russu, cât și istoricii, arhiviștii, muzeografii : Ioan Ranca, Liviu Boar, Viorica Crișan, Vasile Lechințan, Mircea Sfârlea, Zoltan Szekely, Ana Grama, Mihai Racovițan, Aurel Marc, Dan Baicu ș.a., care continuă în prezent să publice rezultatele cercetărilor lor privind românii din secuime. Pentru reconstituirea vieții cotidiene a țăranilor români, Ioan Lăcătușu a cercetat numeroase fonduri și colecții familiale și administrative ale scaunelor secuiești aflate în Arhivele Statului, conscripții, recensăminte, de un mare folos fiindu-i cele patru volume, încă nepublicate, ale dr. Ioan Ranca din Tg. Mureș, intitulate *Românii din scaunele secuiești — pe baza antroponimelor din conscripții, 1614—1820.*

Cercetarea atentă a colecțiilor și registrelor parohiale de stare civilă ale bisericilor ortodoxe și greco-catolice, precum și a altor surse istoriografice, i-a permis autorului să pătrundă adânc în miezul dramei „. . . țăranului român robit, cumpărat, vândut și înstrăinat în limbă și credință pe moșiile altora”.[2]

Un capitol aparte este consacrat păstoritului în zona Curburii interioare a Carpaților. Ocupația deosebit de bănoasă a oieritului transhumant, însoțit de comerțul ambulant, a făcut ca „bârsanii” din Secuime să devină „o adevărată clasă cu o aleasă cultură materială și spirituală”.

Revelator este și capitolul ce se referă la aportul negustorilor din Tg. Secuiesc și Brețcu la dezvoltarea comerțului dintre Transilvania și Moldova. Organizați într-o puternică breaslă a căruțașilor, brețcanii asigurau transportul de mărfuri și cel poștal. Orașul Brețcu, cunoscut în antichitatea romană sub numele de Augustia, iar în evul mediu sub numele de Villa Valachalis, era condus în secolul al XV-lea de cnezii români Ioan și Radu, fiul lui Țacu. Drumul comercial ce pornea din Brașov spre vama de la Brețcu străbătea orașele din Secuime Ilieni, Sfântu Gheorghe și Târgu Secuiesc, ultimul fiind construit pe ruinele vechii așezări Preturia Augustira. Studiind lucrări mai vechi sau documente inedite, Ioan Lăcătușu ne prezintă activitatea și obiceiurile „boltașilor” români din Tg. Secuiesc, menționați la 1700 ca „negustori mari” ce întreceau, prin număr și cifre de afaceri, companiile negustorilor armeni, greci și sârbi. Meseriașii și negustorii români, grupați în cartierul nordic al orașului, își păstrau limba, credința și datinile, întreținând o școală confesională pe lângă biserica de piatră ridicată pe locul celei de lemn din vechime.

După alipirea, în 1867, a Transilvaniei la Ungaria și votarea, la 7 decembrie 1868, în Parlamentul maghiar, a legii naționalităților, se amplifică procesul de deznaționalizare a românilor transilvăneni, prin asertiunea că în Ungaria există o singură națiune, cea maghiară.

Un amplu și zguduitor capitol abordează — pentru prima oară — problematica petiționarismului românilor din județul Covasna, în secolele XIX—XX, ca metodă nonviolentă de luptă pentru păstrarea ființei lor naționale. Spre deosebire de alte zone ale Transilvaniei, unde petițiile adresate împăratului, guberniului, Dietei erau concepute de intelectualitatea laică, în Secuime preoții și protopopii ortodocși și greco-catolici s-au aflat, până la Marea Unire, în fruntea petiționarismului românilor. Și pentru că nimic nu este mai relevant decât „graiul documentelor”, autorul prezintă, pe larg, conținutul unor scrisori, petiții și memorii. Într-un memoriu din 1887, părintele Nicolae Puianu din Dobolii de Jos scria : „La începutul acestui secol, nu a fost aproape nici o comunitate în Secuime în care să nu fi fost români, prevăzuți cei mai mulți cu biserică și școală. Astăzi însă numai numele comunelor și numele familiilor mai arată că ele au fost românești, precum și stilul bisericilor și zugrăvirile — frescele — de pe ele. . .”.

În timpul primului război mondial memoriile, scrisorile și rapoartele învățătorilor, preoților și credincioșilor români adresate Mitropoliei din Sibiu prezintă abuzurile autorităților, deportarea și întemnițarea preoților, confiscarea bunurilor, trecerile forțate ale românilor ortodocși la alte confesiuni, masive treceri peste munți la frații din România.

În 1935, medicul Valeriu Bidu, prefect al județului Trei Scaune, constată, „. . . nu fără durere, că. . . se înfăptuiesc foarte puține pentru ridicarea, afirmarea și utilizarea bisericii naționale din aceste regiuni în realizarea intereselor supreme ale Neamului și Statului. . ., fie din neglijență, oarecare nepăsare sau nepriceperea importanței bisericii”.

---

[2] Dan Baicu, *O manifestare arhivistică*, în „Cuvântul nou”, an VI, nr. 1392, Sf. Gheorghe, 27 iunie 1995, p. 1, 3.

După Dictatul de la Viena drama românilor din Secuime ia proporții de coșmar. Mărturiile inedite, cu cifre și nume ale atrocităților săvârșite de hortyiști : omoruri, arestări, schingiuiri, profanări și devastări, schimbarea forțată a religiei, vin să completeze lucrările de referință despre cei „patru ani cât patru veacuri" de suferințe trăite de românii rămași sub ocupație.

Perioada de instalare a comunismului în România deschide un capitol al suferințelor, ascuns, până acum, cu grijă.

Întorși acasă, preoții, învățătorii și ceilalți fruntași ai românilor, refugiați sau expulzați din județ în toamna anului 1940, s-au apucat să redeschidă bisericile profanate, școlile în limba română și să reaprindă luminile asociațiilor culturale românești. Dar în conducerea noilor instituții „democratice" ale județului și ale localităților, posturile cheie, printre care și cele ale aparatului represiv, erau ocupate de foștii hortyiști, deveniți peste noapte „mari democrați", care, în numele „internaționalismului proletar", porneau o acțiune de luptă sistematică împotriva „naționaliștilor români". Declarați „reacționari", „dușmani ai poporului", fruntașii românilor din județ au fost condamnați la ani grei de temniță pentru motive imaginare.

Avem oare dreptul să neglijăm mesajul documentelor — ? se întreabă autorul, referindu-se nu numai la cele ale unui trecut mai îndepărtat, ci și la cele de după 1989.

„Exilați în propria țară", românii din județul Covasna sunt nevoiți și astăzi să apeleze la înaintarea de memorii și petiții, ca modalitate de soluționare pașnică a problemelor grave iscate de „furia revoluționară locală" ce a lovit cu duritate în instituțiile de bază ale statului național unitar român : învățământul, cultura, biserica și administrația.

Cu fiecare capitol, cartea reia firul istoriei din punctul genezei unei noi teme, cercetată și pusă în discuție de istoricul Ioan Lăcătușu.

Partea a doua a cărții, intitulată *Spiritualitate creștină și identitate națională*, debutează cu un eveniment de dată recentă, dar cu implicații majore în istoria viitoare a românilor din Secuime ; instalarea, la 25 septembrie 1994, în persoana Preasfinției sale Ioan Selejan, a celui dintâi episcop ortodox al noii Eparhii a Covasnei și Harghitei. Înființată cu scopul clar exprimat „de a păstra, pe pământ românesc, identitatea românească și credința moșilor și strămoșilor noștri", noua episcopie ortodoxă se dorește a fi „un factor de pace și bună înțelegere între toți creștinii și locuitorii zonei,...o punte într-un timp în care, din nefericire, nu puțini sunt aceia care stârnesc valurile unor furtuni imaginare".

Analizând numărul și situația actuală a comunităților românești, starea bisericilor și a cărților de cult, autorul coboară, din nou pe firul istoriei spre odiosul an 1940, în care teroarea hortyisto-fascistă a rupt cu brutalitate punțile de înțelegere ce îi apropiaseră pe români și secui în perioada interbelică.

Deosebit de actuale sunt gândurile protopopului Aurel Nistor, scrise în 1939, când propaganda revizionistă maghiară ducea o activitate sistematică de prindere în mrejele ei a populației secuiești din zonă : „Populația săcuiască... e harnică, bine organizată sub raport economic, respectuoasă față de lege și autoritate și desprinde repede miezul de învelișuri al lucrurilor. Cine se apropie de ea cinstit, cu simțul dreptății și al corectitudinii, dându-i respectul cuvenit, își câștigă repede simpatia, chiar dacă se dovedește mare român în acțiunea și simțirea sa". Și istoricul Ioan Lăcătușu conchide : „Înțelepciunea înaintașilor, transmisă moștenire nouă, ne arată că prea multe lucruri comune nouă ne leagă ; prea mulți strămoși comuni își dorm somnul de veci în cimitirele noastre, prea apropiați suntem ca să nu putem trăi în pace. Ceea ce ne apropie este infinit mai mult decât ceea ce ne desparte".

Cartea s-ar fi putut opri aici, și tot ar fi fost o lucrare de referință pentru istoria românilor din Secuime, ca și o punte trainică peste apa neagră și stătută a șovinismului, dar, conform metodei sale de organizare a materialului documentar, ca pe o compoziție muzicală cu variațiuni pe aceeași temă, Ioan Lăcătușu mai deapănă un fir de istorie, vorbindu-ne despre odiseea unui monument, catedrala ortodoxă din Sfântu Gheorghe, înainte de a trece la partea a treia a cărții, intitulată : *Oameni de seamă și viața culturală la românii din Secuime*.

Așa cum Oltul primește apele izvoarelor din Curbura interioară a Carpaților, se adună, cu fiecare capitol, noi date ce șterg colbul uitării de pe chipurile unor oameni simpli, dar care au pus și ei o cărămidă la temelia casei neamului, și se adaugă o nouă lumină pe fruntea unor personalități ce au avut o contribuție majoră, cu efecte hotărâtoare asupra românilor din Secuime, precum acel „mesia al Transilvaniei", care a fost și a rămas prin opera și fapta sa, ierarhul-cărturar Andrei Șaguna, marele istoric Nicolae Iorga și mitropolitul academician Nicolae Colan, originar din satul covăsnean Araci.

Este emoționant și simbolic frumosul gând al autorului de a încheia lucrarea cu un capitol intitulat : *Intelectualii covăsneni și Basarabia*, ca ultim fir de istorie împletit în torsada ce leagă panteonul închinat celor ce s-au jertfit şi se mai jertfesc încă pentru unitatea neamului şi a pământului românesc.

Întreaga carte stă sub semnul căutării celor mai potrivite căi de cunoaştere, înţelegere şi dobândire a respectului faţă de identitatea etnică a celuilalt, pentru ca niciodată să nu se mai repete dramele trăite de românii din judeţul Covasna de-a lungul istoriei. Pentru că, aşa cum spunea Nicolae Iorga, în 1936, la Congresul Ligii pentru unitatea culturală a tuţuror românilor, „Problema secuiască n-o vom rezolva cu duşmănie şi nici cu neîncredere, ci cu un larg simţ de umanitate, cu o strictă grijă a dreptăţii, şi cu amintirea a tot ce ne leagă de aceşti oameni care au luptat sub steagurile lui Ştefan cel Mare, cari au ucis pe domnul nemeşilor, cardinalul Andrei Báthori, cari au servit cu cel mai mare devotament pe Vodă Mihai pentru că era viteaz ca şi dânşii...".

Acesta este de fapt şi mesajul cărţii lui Ioan Lăcătuşu, care umple un gol în istoriografia românească.

Vlad Bălcă

Antropologia e storia dell'alimentazione. Il Pane, a cura di Cristina Papa, Perugia, Electa Editori Umbri, 1992, 210[–212] p.

Studiul culturilor populare cunoaşte pretutindeni o efervescenţă remarcabilă. În ţările dezvoltate cercetători de recunoscut prestigiu se apleacă cu tot mai mare insistenţă asupra acestui compartiment fundamental al oricărei culturi.

Studiile de antropologie şi etnologie sunt tot mai numeroase şi mai temeinice. Ele iau în obiectiv, mai nou, şi realităţi ale „societăţilor" contemporane, cărora cercetarea anterioară le-a acordat doar sporadic atenţia meritată.

Reflecţiile de faţă ne sunt ocazionate de lectura recentă a unui volum intitulat *Antropologia e storia dell'alimentazione. Il Pane* (vezi mai sus).

Cartea valorifică o parte din intervenţiile făcute la Congresul Internaţional de Etnologie de la Cereto di Spoleto (Italia, iulie, 1992), congres axat pe o tematică de mare interes : *Dal grano al pane. Simboli, sapere, pratiche.*

Exegezele cuprinse în volum poartă semnătura câtorva dintre cei mai reputaţi specialişti europeni în etnologie şi antropologie culturală ai momentului (Alberto M. Cirese, Marianne Mesnil, Cristina Papa, Luigi M. Lombardi Satriani, Tullio Seppilli, Assia Popova, Renaud Zeebroec, Pietro Clemente, Giulio Angioni, Antonino Buttita, Enzo Spera, François Sigaut). Fiecare din cei citaţi ar merita o consemnare aparte pentru contribuţia adusă la clarificarea problematicii plurivalente a pâinii. O problematică şi complexă, şi diversă, pe care, cum ne previne Cristina Papa, volumul tipărit în urmă cu trei ani nu-şi poate propune s-o epuizeze, datorită tocmai atributelor semnalate mai înainte.

Variate ca modalităţi de analiză şi interpretare, studiile, concepute în majoritate din perspectivă mai larg antropologică, tratează un evantai întins de subiecte. Acestea sunt menite a scoate în relief însemnătatea excepţională a pâinii ca obiect etnologic, în dubla ei ipostază de aliment vital, de bază, în multe zone ale lumii, şi de semnificant cultural. În regiunile de care vorbeam pâinea reprezintă nucleul întregului sistem de alimentaţie populară. Iar acest sistem funcţionează, la rândul său, ca un constituent al unor mecanisme culturale integratoare, articulate în timp de diferitele colectivităţi umane.

O trecere în revistă, fie ea şi sumară, a câtorva titluri îl vor edifica pe cititor asupra perspectivelor multiple din care poate fi atacată ampla problematică a pâinii : François Sigaut, *I panni possibili ;* Alberto M. Cirese, *Il pane cibo e il pane segno ;* Antonino Buttita, *Una metafora della vita ;* Luigi M. Lombardi Satriani, *Il linguagio de grano ;* Enzo Spera, *Il marchio da pane : l'oggetto, il gesto, il segno ;* Renaud Zeebroek, *Il pane benedetto della domenica ;* Alessandro Alimenti, *Il pane nella ritualità popolare umbra;* Marianne Mesnil — Assia Popova, *Dagli antenati ai neonati : i pani della san-Quaranta ;* Giulio Angioni — Cristina Papa, *Tradizione e innovazione tecnologica nella panificazione industriale ;* Tullio Seppilli, *Consumo di pane nella società dei consumi.*

Pornind de la materialele incluse în volum distinsa profesoară Cristina Papa scrie un admirabil studiu introductiv (*Introduzione*, p. 7—16). Eminentul etnolog italian parcurge cu ochi critic și analizează succint contribuțiile cele mai semnificative și, profitând de acest fapt, atinge mai toate chestiunile legate de statutul etnocultural al pâinii : definiție, stadiu actual al cercetărilor, deschideri interpretative, identitate, semnificații, forme (tipologii), arii de răspândire, varietăți regional-zonale, ceremonialitate și ritualitate, simbologie și taxonomie.

Discursul critic al profesoarei Cristina Papa, desăvârșit ca logică, are coerența și distincția cuvenite, trădându-l pe exegetul de ținută, capabil să se pronunțe pertinent atât despre substanța științifică a studiilor selectate în volum, cât și despre, încă o dată, această chestiune majoră a etnologiei și antropologiei contemporane pe care o reprezintă pâinea.

Cât privește definirea conceptului de pâine, Cristina Papa constată „estrema variabilità" a încercărilor de până acum, dată, în principal, de ezitările etnologilor, derutați literalmente de complexitatea inhibantă a realității culturale cercetate, de multitudinea, pe de altă parte, a formelor sub care se înfățișează pâinea în diversele arii etnofolclorice europene. Cele mai multe dintre definițiile conturate sunt, afirmă Cristina Papa, restrictive, întrucât pierd din vedere caracteristicile dominante ale „semnificatului" observat. În alți termeni, ele ignoră mereu câte ceva din polisemia termenului respectiv. Lexemul în cauză admite sub raport taxonomic o anumită structură desfășurată pe trei nivele clar delimitate : a) un nivel superior, care diferențiază alimentul în discuție de „paste" sau „pape", compatibil cu toate felurile de pâine ; b) un nivel inferior, ce include numai pâinea crescută cu aluat, în opoziție cu azimile și c) un nivel „tot inferior" (Cristina Papa), care se referă la un produs nu „doar crescut" (cu ajutorul drojdiei), ci și „copt în cuptor pe bază de făină obținută dintr-o cereală panificabilă" (p. 7).

Studiul introductiv avansează, pornind de la premisele înșirate mai sus, o redefinire a pâinii care să ia în considerare cu mai mare perspicacitate constituenții ce intră în sfera conceptului. Pâinea ar fi, deci, „un produs care derivă din prelucrarea unui amestec solid și omogen de apă și vegetale transformate în făină sau cocă coaptă prin expunere la foc sau la altă sursă de căldură, direct sau cu ajutorul apei sau al grăsimilor" (p. 7). În definițiile anterioare n-au fost aproape deloc luate în seamă trăsături semnificative precum forma, grosimea, consistența, ornamentarea (sau lipsa ei), ingredientele și condimentele ș.a.m.d.

Sub aspect morfologic o problemă dificil de rezolvat a fost aceea a trasării liniei de demarcație dintre pâine și prăjituri (dulciuri). Frontiera, arată Cristina Papa, este incertă, unii autori anulând-o definitiv sau marcând-o, eventual (Alberto M. Cirese), prin acele „pani dolci marsicani", utilizate ca substitute alimentare (ale pâinii) în unele zone etnofolclorice italiene. Opoziția pâine—prăjituri (dulciuri) este de căutat, în sistemul alimentar al cutărei comunități, „dulcele", devenind, de exemplu, în ariile culturale occidentale, echivalent cu noțiunea de mâncare neesențială consumată la sfârșitul mesei sau în intervalele instaurate între mesele (mâncările) principale. Între pâine și prăjituri se stabilește, în urma mutațiilor intervenite în sistemul alimentar, o relație cu dublă deschidere : pe de o parte, de deviere, iar pe de altă parte, de contiguitate. Astfel, spațiul ritual și simbolic își îngustează tot mai accentuat aria de manifestare, fapt ce va fi marcat de înlocuirea, din ce în ce mai frecventă, a pâinilor ceremoniale de altădată cu alimente din categoria prăjiturilor, a dulciurilor (cozonaci, torturi etc.), scoase, evident, de sub incidența oricărei urme de sacralitate.

Distincția pâine—prăjituri (dulciuri) ar mai fi, de asemenea, de identificat, ne-o spune Cristina Papa, și în interiorul relației „aliment esențial—aliment cotidian".

Un număr de studii ca, de altfel, și notațiile Cristinei Papa, revelează alte dimensiuni ale pâinii ca obiect de cercetare etnologico-antropologică : de semnificat religios, de marcă a identității etnice ori de indiciu al noilor modele alimentare pe cale de constituire, tot mai îndepărtate de cele tradiționale.

Pornind de la conexiunea identități alimentare—identități etnice, ce se cere mereu adâncită în continuare, s-ar putea înțelege mai corect unele probleme care caracterizează și, mai mult, frământă societățile contemporane. Ba chiar, socotesc etnologii și antropologii, nu este exclus să se găsească soluții pentru aceste probleme. Legăturile stabilite între resursele ambientale, alimentare și tendințele demografice ar fi unul din spațiile de reflecție (ca să zicem așa) unde se va putea exercita acțiunea benefic-investigatorică a antropologilor și etnologilor contemporani.

Vom încheia consemnând o ultimă observație a Cristinei Papa. *Il pane*, notează Domnia sa, constituie un reper a ceea ce s-a reușit până acum ori urmează a se realiza în anii ce vin pe problematica atât de importantă, etnologic vorbind, a pâinii. Volumul are, totodată, şi menirea de a sugera specialiştilor nişte posibile piste de cercetare care să ducă la elucidarea unor chestiuni insuficient abordate până în clipa de faţă.

În cadrele imaginarului cultural european (ne referim, în special, la societăţile tradiţionale) pâinea nu e doar o metaforă a vieţii, cum fericit sintetizează Antonino Buttita. Ea este însăşi viaţa.

Ion Şeuleanu

Fieldwork and footnotes. Studies in the history of European antropology Edited by Han F. Vermeulen and Arturo Alvarez Roldán, London and New York ; Routledge, 1995

Concepută ca o *monografie EASA* (Asociaţia Europeană a Antropologilor Sociali, inaugurată în ianuarie 1989), lucrarea de faţă reuneşte o serie de studii despre *istoria antropologiei europene*. Această problemă a constituit, de altfel, obiectul celor dintâi Conferinţe EASA (Coimbra, septembrie 1990, şi Praga, august 1992) ; editorii volumului consideră istoria antropologiei ca fiind ea însăşi o problemă antropologică, şi care poate fi abordată *de* şi *pentru* antropologi.

În vederea identificării unor *rădăcini continental-europene* ale antropologiei, lucrarea este structurată pe trei secţiuni : *originile antropologiei în Europa, contribuţii la antropologia europeană, tradiţii antropologice în Europa.*

S-ar putea vorbi, astfel, de o *preistorie* a disciplinei în secolul al XVIII-lea (Michael Harbsmeier, Danemarca) ; pe de o parte, este vorba de călătorii în regiuni insuficient cunoscute (cum au fost cele iniţiate de Imperiul Rus în Siberia sau de Compania Germană a Indiilor de Est în Extremul Orient), iar pe de altă parte, de o „profesionalizare" a *etnografiei* în epoca luminismului (Johann David Michaelis relatează o expediţie daneză în Arabia la 1762, Peter Simon Palas scrie despre provinciile Rusiei între 1771 şi 1776 etc.). Ulterior, evoluţia *conceptuală* (examinată de Han F. Vermeulen, Olanda) consacră termenului „etnografie" (August Ludwig Schlözer, Götingen, 1771) şi celui de „etnologie" (Adam Frantisek Kollár, Viena, 1783) sensul unei discipline descriptive a „popoarelor" sau „naţiunilor", alterat însă prin ataşarea unor conotaţii *naţionaliste* (după 1815) în Europa centrală şi răsăriteană, şi *rasiale*, o dată cu înfiinţarea societăţilor etnologice de la Paris (1839), New York (1842) şi Londra (1843).

Antropologia s-ar fi constituit ca ştiinţă abia după ce obiectul său de studiu va fi fost integrat, până atunci fiind vorba mai curând de o *fază preconceptuală* a sa. Într-adevăr, apariţia acestei discipline poate fi înţeleasă prin sincronizarea sa cu desăvârşirea unui proces de cunoaştere (*marile descoperiri antropogeografice* ducând la *descoperirea omenimii*, ca întreg), precum şi cu un fenomen epistemic (*regula completitudinii*, verificată deopotrivă în biologie, chimie, mecanica clasică), ambele situate în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Este ceea ce susţine Gheorghiţă Geană (România), prezentând antropologia (într-o perspectivă hegeliană) ca fiind *ştiinţa, conştiinţa de sine şi raţiunea genului uman*.

Secolele XVIII—XIX înseamnă şi convergenţa a două curente opuse de gândire : luminismul şi romantismul. Dacă Johann Gottfried Herder (la 1769) interpretează diferitele culturi pe *axa diacronică* prin surse scrise (rămânând deci un istoric), Adolf Bastian (1826—1905) — călătorind pretutindeni în lumea secolului al XIX-lea — acţionează acelaşi program pe o *axă sincronică*, a culturilor orale în viaţă (Klaus Peter Koeping, Germania).

Antropologia biologică pare să aibă şi ea precursori în secolul al XVIII-lea : presupunerea avocatului şi judecătorului scoţian James Burnet — lord Monboddo (1714—1799), autor a şase volume despre *Originile progresului şi limbajului* — că urangutanii aparţin aceleiaşi specii ca şi omul îşi găseşte ecou în opinia unor savanţi ai secolului nostru (ex. J. Diamond, în 1992), după care cimpanzeii şi gorilele aparţin genului *homo* (Alan Barnard, Scoţia).

O dezbatere asupra lui Bronislaw Malinowski opune trei dintre semnatarii volumului de faţă ; dacă pentru Arturo Alvarez Roldán (Spania) „observarea participativă este rezultatul experienţei de teren a lui Malinowski, şi nu un produs natural al vieţii sale anterioare sau al ideilor sale teoretice", Jan J. de Wolf (Olanda) — după ce prezintă analiza savantului german H. J. Nieboer (1873—1920) asupra sclaviei — îl consideră pe acesta „mai degrabă un funcţionalist decât evoluţionist", ceea ce „ar proba că funcţionalismul nu-i o invenţie a lui Malinowski". În sfârşit, Peter Skalnik (Cehia) aminteşte critica artistului şi filosofului polonez Stanislaw Witkiewicz (fost prieten al lui Malinowski) la adresa funcţionalismului, pe care îl consideră „reducţionism al culturii", şi ridică ipoteza că Malinowsk a mers în teren spre a-şi găsi confirmarea factuală a teoriilor sale.

Tradiţiile antropologice în Europa sunt articulate într-un raport direct cu *etnografia* şi *etnologia,* rezultatele fiind specifice de la caz la caz : în Suedia, antropologia are un statut periferic faţă de o etnologie cu reputaţie europeană, datorată în special lui Sigurd Erixon (Tomas Gerholm, Suedia) ; în Slovenia, opoziţia dintre antropologie şi etnologie (=istoricistă, etnocentrică) îşi află începuturi încă în secolul trecut, cu diferenţierea dintre *antropogija* şi *narodoznanstvo* (Zmago Zmitek şi Bozidar Jezernik, Slovenia) ; în Polonia, coexistenţa în secolul al XIX-lea şi în prima jumătate a secolului nostru a patru discipline — *ludoznawstwo, etnografia, etnologia, antropologia* — a fost întreruptă în perioada comunistă prin reducerea acestui ansamblu de cercetări la *etnografia,* cu implicaţii ideologice (Zbigniew Jasiewicz, Polonia, şi David Slattery, Anglia) ; în Germania, orientarea spre studiul altor culturi — *Volkërkunde* — a fost compromisă în perioada nazistă, ceea ce a dus la respingerea preocupărilor de *antropologie istorică* în această ţară până spre sfârşitul anilor '70 (Nicola Susanne Bock, Germania) ; în sfârşit, dezvoltarea instituţională şi teoretică *(holism, antropologie socială)* a disciplinei antropologice în Mexic a beneficiat din plin de aportul unor refugiaţi europeni, între care spaniolii Angel Palerm şi Claudio Esteva (Enrique Hugo Garcia Valencia, Mexic).

Thomas K. Schippers (Olanda) evaluează modul în care bipartiţia antropologie socială/culturală — antropologie biologică (sau fizică) şi segmentarea naţională a antropologiei europene interbelice (ca metodologie, profil de studiu etc.) au fost urmate în perioada postbelică de o *dominantă paradigmatică anglo-americană* în studiul populaţiilor neeuropene.

Din această succintă prezentare reiese aşadar o anumită *vechime* şi *varietate* în peisajul antropologiei europene de ieri şi de azi ; etnografia şi etnologia apar ca evidente *faze incipiente* sau *intermediare* ale acestei discipline. Probabil, un interes similar ar suscita evaluarea contribuţiei pe care şi alte ştiinţe (în primul rând, arheologia, lingvistica, sociologia) au adus-o în elaborarea şi cristalizarea metodologică şi conceptuală a antropologiei socioculturale. Căci aceste discipline au, în raport cu etnografia şi etnologia, o egală tradiţie europeană.

Meritul principal al lucrării stă în realizarea unui tablou informativ despre situaţia antropologiei europene, caracterizată de editorii înşişi prin „diversitate şi specificitate". Evoluţia şi avatarurile disciplinei de la o ţară la alta apar modelate nu doar prin tradiţii intelectuale specifice, ci şi printr-o asociere (mai mult sau mai puţin voluntară) a antropologiei la procese de ordin social-politic, precum afirmarea identităţii naţionale în secolul al XIX-lea sau regimurile totalitare ale secolului nostru. Detaşarea antropologiei de ideologii, în favoarea unei cercetări condiţionate doar de propriile-i elaborate epistemice, pare a da, azi, măsura maturităţii unei autentice „ştiinţe a omului".

Ne bucură faptul că, prin preocupările domnului profesor Gheorghiţă Geană, ţara noastră este reprezentată în acest proces de înnoire şi continuitate a ştiinţei antropologice.

Marian Constantin

CĂRŢI ŞI PUBLICAŢII PERIODICE STRĂINE PRIMITE LA REDACŢIE

Aastaraamat. Vol. XL, Tartu : Eesti Rahva Muuseumi, 1994, 335 p.
Anthropology Today. Vol. 11, nr. 1, London, 1995, 32, p.
Anthropology Today. Vol. 11, nr. 2, London, 1995, 28 p.
Balgarsku folklor, nr. 3, Sofia, 1994, 140 p.
Bayerische Blätter für Volkskunde. Vol. 21, nr. 4, Hrsg. von Wolfgang Brückner und Lenz Kriss — Rettenbeck. Würzburg, 1994, p. 193—255.
Biblos. Revista da Faculdade de Letras, vol. LXX, Coimbra (Portugal) : Universidade de Coimbra, 1994, 704 p.
Bloletino del Centro Interuniversitario di Ricerche sul Viaggio in Italia, nr. 21, partea întâi, Torino, 1990, 223 p.

Bulletin of the National Museum of Ethnology. Vol. 19, nr. 2, Osaka, 1994, 171—357 p.
Český Lid. Národopisnu casopis. Vol. 80, nr. 1, 2, 3, 4, Praha, 1993, p. 1—88 + 89 — 176 + + 177 — 264 + 265 — 352.
Cuadernos del Instituto Nacional de Antropologia y Pensamiento Latinoamericano. Vol. 14, Buenos Aires, 1992—1993, 303 p.
Ethnographia. A Magyar Néprajzi Társaság folyóirata. Vol. 104, nr. 1, Budapest : Akadémiai Kiadó, 1993, 288 p.
Etnolog. Glasnik Slovenskega Etnografskega Muzeja/Bulletin of the Slovene Ethnographic Museum. Vol. 4(LV), Ljubljana, 1994, 312 p.
Fabula. Zeitschrift für Erzählforschung. Vol. 35, nr. 3/4. Berlin/New York : Walter de Gruyter, 1994, 388 p.
Jahrbuch für Volkslied forschung. Vol. 39. Berlin : Erich Schmidt Verlag, 1994, 272 p.
A Janus Pannonius Muzeum Évkönyve, nr. 38 (1993), Pécs, 1994, p. 179—217.
Korea Journal. Vol. 34, nr. 4, Seoul, 1994, 132 p.
Lares. Rivista trimestrale di studi demoetnoantropologici, nr. 3, 4. Firenze : Leo S. Olschki, 1994, p. 302 — 463 + 464 — 606.
Mitteilungenaus dem Museum für Völkerkunde Hamburg. Vol. 23, Hamburg, 1993, 270 p.
Néprajzi értesitö. Annales Musei Ethnographiae. Vol. LXXVI, Budapest : Néprajzi Múzeum, 1994, 286 p.
Newsletter. Nordic Institute of Folklore. Vol. 22, nr. 4, Turku, 1994, 20 p.
Österreichische Zeitschrift für Volkskunde. Vol. 98, nr. 1, Wien, 1995, 136 p.
Rad Voivobanskin Muzeia. Vol. 35, Novi Sad, 1993, 292 p.
Revista Musical Chilena, nr. 182. Santiago de Chile, 1994, 142 p.
Schweizerisches Archiv für Volkskunde. Vol. 90, nr. 2, Basel, 1994, 145—272 p.
Svenska landsmal och svenskt folkliv 1994 (320), Uppsala : Dialekt — och folkminnesarkivet, 1994, 214 p.
Timofej Jevsevjevs Folklore-Sammlungen aus dem Tscheremissischen. IV Lieder. Herausgegeben von Sirkka Saarinen. Helsinki : Suomalais-Ugrilainen Seura, 1994 (Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia. Mémories de la Société Finno-Ougrienne 219), 447 p.
A Veszprém Megyei Muzeumok Közleményei. Vol. 19—20, Veszprém, 1994, 595 p.
Zbornik Slovenského Národného Muzea, Vol. LXXX VIII, nr. 35, Martin, 1994, 149 p.
Zeitschrift für Kulturanstausch. Vol. 45, nr. 1, Stuttgart, 1995, 152 p.

NOTA : Cărţile şi publicaţiile periodice străine primite la redacţia noastră pot fi consultate la Biblioteca Institutului de Etnografie şi Folclor „C. Brăiloiu" al Academiei Române.

Rubrică realizată de *Elena Berceanu*

BREVIAR. BREVIAR. BREVIAR

• COMISIA DE ETNOLOGIE ŞI FOLCLOR A ACADEMIEI ROMÂNE

(Raport anual 1995)

Potrivit obiectivelor şi sarcinilor sale specifice, Comisia de Etnologie şi Folclor a Academiei Române a desfăşurat, în anul 1995, următoarele activităţi :

I. MANIFESTĂRI ŞTIINŢIFICE

— Şedinţa publică de comunicări : *Folclorul şi etnografia sub protecţia Academiei Române* ;
— Dezbatere : *Alcătuirea şi editarea unui* **corpus** *de DOCUMENTE ETNOFOLCLORICE ROMÂNEŞTI* ;
— Sesiunea ştiinţifică : *Etnografia românească în localităţile din arcul intracarpatic*, Sfântul Gheorghe, jud. Covasna ;

— Dezbatere : *O lucrare fundamentală : ENCICLOPEDIA CULTURII TRADIȚIONALE ROMÂNEȘTI ;*

— Ședința publică de comunicări : *Folclorul taberei militare. Armata și războiul în folclorul românesc.*

La manifestările organizate au participat, cu comunicări științifice, specialiști din institutele academice de profil, din învățământul superior, din muzeele etnografice sau alte instituții aparținând Ministerului Culturii și Învățământului ce au ca obiect de preocupare cultura tradițională românească de pe întreg cuprinsul țării (București, Cluj-Napoca, Tg. Mureș, Sibiu, Brașov, Miercurea Ciuc, Sfântu Gheorghe).

Reluând o tradiție mai veche de a organiza manifestări științifice în diferite localități din țară, una dintre sesiuni a avut loc la Sfântu Gheorghe — jud. Covasna, în colaborare cu instituții și societăți cultural-științifice din zonă.

În cadrul manifestărilor științifice organizate de Comisia de Etnologie și Folclor a fost relevat rolul de excepție al Academiei Române în organizarea culegerii sistematice, tezaurizarea și valorificarea folclorului, etnografiei și artei populare românești ; au fost supuse atenției publice preocupările specialiștilor pentru cercetarea unor anumite aspecte, teme sau fenomene ale folclorului și etnografiei românești.

Cu prilejul dezbaterilor organizate s-a propus realizarea unui *program de cercetare interdisciplinară*, sub egida Academiei Române, *pentru studiul vieții spirituale și materiale din județele Harghita și Covasna*, cu participarea specialiștilor din institutele academice și a celor din zonă.

Un accent deosebit a fost acordat elaborării metodologiei de realizare a unor programe de cercetare fundamentală, prioritare : alcătuirea și publicarea unui **corpus** de *documente etnofolclorice românești* și a unor *micromonografii tematice* care, coroborate cu alte instrumente de lucru, ele însele lucrări fundamentale (Bibliografia curentă și generală, „Colecția națională de folclor", atlasul etnografic, atlasul folcloric), să ducă la sinteza propusă Academiei încă din 1920 de Ovid Densusianu : *Enciclopedia culturii tradiționale românești.*

Comunicările prezentate în cadrul manifestărilor științifice sau studiile mai ample, inclusiv micromonografiile tematice au fost sau urmează să fie publicate în „Revista de etnografie și folclor", în „Studii și comunicări de etnologie" de la Sibiu și în *Memoriile Comisiei de Folclor.*

II. PUBLICAȚII

În acest an au apărut, în ciuda unor greutăți, unele obiective, altele subiective, numerele 1—6/1995 ale „Revistei de etnografie și folclor", astfel că, pentru prima dată în ultimii ani, suntem cu publicația la zi, ceea ce ne va permite să mărim numărul abonamentelor, să ne păstrăm în actualitate. Fără a putea susține cu toată siguranța, se pare că „Revista de etnografie și folclor", cu 6 apariții anuale, este singura publicație periodică din sistemul academic care apare „la zi", deși este realizată de o singură persoană (care îndeplinește concomitent sarcinile și funcțiile de curier, corector, redactor, redactor-șef adjunct etc.), nu dispune de o bază logistică minimă, iar cheltuielile redacționale (corespondență, telefon, rechizite, dactilografie etc.) sunt suportate personal de către redactorul-șef.

De asemenea, din *Memoriile Comisiei de Folclor* au apărut, în anul 1995, tomurile V (1991) și VI (1992) (studii) și IV (1990), partea a II-a (monografii etnofolclorice) : Al. I. Amzulescu, *Cântecul popular din Muscel — monografie folclorică zonală.* Au fost predate Editurii Academiei tomurile VII (1993) (studii) și V (1991), partea a II-a (monografii etnofolclorice) : Mihail Canianu, *Studii și culegeri de folclor românesc.*

Ne facem o plăcută datorie să aducem mulțumiri pentru sprijin și înțelegere Secției de Arte, Arhitectură și Audiovizual, Editurii Academiei și conducerii Academiei Române.

Propunem ca între lucrările tipărite ce vor fi evidențiate de Academia Română în anul 1995 să fie menționată, pentru valoarea științifică de excepție, monografia d-lui Al. I. Amzulescu, *Cântecul popular din Muscel*, publicată integral în *Memoriile Comisiei de Folclor*, tomul IV (1990) (monografii etnofolclorice), Editura Academiei, 1995, 193 p.

•ECOURI LA ARTICOLE PUBLICATE

— Intervenția d-lui deputat Petre Țurlea în Parlamentul României —

După cum este bine cunoscut cititorilor care ne urmăresc constant, revista noastră a publicat, în două rânduri, articole prin care se propunea și se argumenta necesitatea al-

cătuirii unei *Enciclopedii a României* şi, în acest scop, crearea unui Institut Naţional pentru Enciclopedia României sub egida şi patronajul Academiei Române (cf. REF, nr. 2, 1992, p. 97—101 şi nr. 5—6, 1994, p. 385—391).

Ne face plăcere să constatăm că demersurile noastre n-au rămas fără ecou.

Notăm, în acest sens, intervenţia domnului deputat prof. Ion Ţurlea, de la 27 iunie 1995, în Camera Deputaţilor a Parlamentului României.

Cu numai câteva zile înainte de intervenţia în Parlament, domnul prof. Ţurlea a publicat un argumentat articol într-un ziar central, de mare tiraj şi audienţă, pe care îl redăm integral în continuare :

Un institut naţional pentru Enciclopedia României

De multe ori de-a lungul Istoriei, dar cu precădere în ultimii ani, România a avut de suferit datorită faptului că realităţile româneşti erau puţin sau deloc cunoscute în lume.

Lipsei de cunoaştere i s-a adăugat şi i se adaugă, mereu, activitatea susţinută de deformare a elementelor de caracterizare ale spaţiului românesc, activitate desfăşurată de către forţe şi state interesate. S-a ajuns ca, aproape cotidian, să fie publicate, într-o ţară sau alta, dar după un plan bine coordonat, cărţi pseudo-ştiinţifice, menţiuni în dicţionare enciclopedice, articole de ziar, să fie înregistrate intervenţii la radio sau televiziune, care, treptat, au format României imaginea unui stat subdezvoltat, chiar sălbatec, unde întâlneşti numai handicapaţi şi hoţi ; cu un popor majoritar, cel român, care asupreşte bietele minorităţi naţionale şi practică purificarea etnică ; un popor care nu are drepturi istorice asupra pământului pe care trăieşte, pentru că ar fi venit pe acest pământ după ce blânzii maghiari s-ar fi aşezat statornic aici. Nu există domeniu al civilizaţiei româneşti care să nu fie prezentat denaturat. Astăzi, această situaţie are un efect negativ cu atât mai mare, cu cât rolul opiniei publice, influenţa ei asupra hotărârilor luate de conducerea statelor este tot mai puternică. Or, opinia publică internaţională, bombardată permanent de propaganda iredentistă maghiară, având ca aproape singură sursă de informaţie despre România izvoare neromâneşti şi, mai ales, rău intenţionate, este normal că, treptat, devine ostilă ţării noastre. Să ne gândim ce influenţă ar putea avea această ostilitate — de exemplu — la o viitoare trasare a graniţei, idee căreia am convingerea că marile puteri nu o vor respinge dacă vor crede că, astfel, îşi vor asigura liniştea. De această stare de fapt nu trebuie, însă, să-i acuzăm doar pe alţii. De vină este şi Statul român care nu ştie să ducă o politică inteligentă de prezentare a României. Am propus, în 1991, înfiinţarea unui Minister al Propagandei Naţionale şi propunerea a fost respinsă. Există cineva în Guvern care se ocupă de acest domeniu, dar care, pentru felul cum o face, ar trebui grabnic trimis la plimbare. Pe aceeaşi linie, atribuţii au şi ambasadele ; diplomaţii de carieră o ştiu. Dar, în care capitale importante sunt diplomaţi de carieră? La Paris, Madrid, Roma, Bonn, Londra, Tokio, Washington nu sunt. Măcar în parte, aceste lipsuri ar putea fi suplinite printr-o activitate editorială inteligentă şi susţinută. În acest plan, *cel mai important lucru ar fi crearea unui Institut Naţional pentru Enciclopedia României.* În ianuarie 1990, marele istoric David Prodan spunea : „*Suntem singurul popor care n-are o enciclopedie!* Şi trebuie cât mai repede făcută... Odată făcută, Enciclopedia României ar putea fi mereu completată, actualizată *de către un institut care ar trebui creat în acest scop.* E o necesitate şi o urgenţă pentru neamul nostru". Fiind un inventar al tuturor valorilor pe care le-a creat naţiunea română, în toate domeniile vieţii materiale şi spirituale, enciclopedia poate fixa rolul şi locul românilor în cadrul civilizaţiei universale. În 1879, Academiei Române i se propunea să patroneze o asemenea întreprindere, de către P. S. Aurelian, August Treboniu Laurian, Alexandru Odobescu, D. A. Sturdza. Ideea va fi preluată, într-o şedinţă a Academiei, la 26 mai 1941, de către Liviu Rebreanu şi Ion Simionescu. Începând cu sfârşitul secolului XIX, au apărut mai multe lucrări enciclopedice româneşti, dar cu greşeli datorate fie lipsei de informaţie, fie excesivului partizanat politic. Anul trecut, merituoasa Editură Enciclopedică a publicat volumul I al unui *Dicţionar enciclopedic*, dar cu caracter universal, nu strict românesc.

Îmi permit să cred că noua conducere a Academiei Române — şi-a demonstrat deja bunele intenţii — va aproba propunerea existentă, încă din septembrie 1992, punând bazele Institutului Naţional pentru Enciclopedia României. Astfel, Academia se va situa pe deplin, în cadrul menirii pe care întemeietorii săi i-au dat-o, şi va suplini inactivitatea conducerii Statului în domeniul prezentării civilizaţiei româneşti în lume ; faptul ar putea avea rol decisiv, într-un viitor mai apropiat sau mai îndepărtat, în protejarea intereselor majore ale Ţării. Ceea ce oamenii politici au demonstrat că nu sunt capabili să facă, am încrederea că savanţii României — datorită capacităţii lor ştiinţifice incontestabile, dar şi al patriotismului pe care l-au demonstrat în toate regimurile politice — vor şti să ducă la bun sfârşit.

(Reprodus după „Cronica Română" de sâmbătă, 24 iunie 1995, p. 5.)

Petre Ţurlea

• PRIMIM LA REDACŢIE

Republica Elenă
Comunitatea română
„Sf. Ştefan cel Mare"

Atena, 28.8.1995

Către

Revista de etnografie şi folclor
— Domnului redactor-şef dr. Al. Dobre

Dorim prin rândurile de faţă să exprimăm mulţumiri colectivului de redacţie al „Revistei de etnografie şi folclor" şi personal redactorului-şef, domnului Alex. Dobre, pentru interesul arătat românilor membri ai Comunităţii „Sfântul Ştefan cel Mare" din Atena.

Exemplarele primite, ca şi lucrarea doamnei Cornelia Călin-Bodea, pe lângă faptul că au îmbogăţit biblioteca Comunităţii, ne sunt de un real folos în realizarea unor manifestări cultural-artistice cu tematică folclorică.

Urăm în continuare putere de muncă colectivului de realizatori ai revistei şi succese pe plan internaţional.

Cu deosebit respect,
Comitetul de conducere,

Preşedinte,
Olga Felea-Aravantinou

Secretar,
George Tegu

GÂNDURI LA MOARTEA LUI GHEORGHE CIOBANU

(29 iunie 1995)

Printre muzicologii români care s-au afirmat cu strălucire în ultimele decenii se numără și de curând dispărutul dintre cei vii *Gheorghe Ciobanu*—etnomuzicolog, bizantinolog și profesor, doctor în muzicologie —, care și-a dedicat activitatea unor sfere de cercetare pe cât de specifice pe atât de complexe : etnomuzicologia și bizantinologia muzicală. În ambele discipline a pătruns, atât ca istoriograf, urmărind evoluția acestora de-a lungul secolelor, cât și ca cercetător de analiză și sinteză, publicând numeroase lucrări pertinente.

Născut la 4 februarie 1909 în comuna Pădureni, fostă Gâștești—Ilfov, Gheorghe Ciobanu a manifestat de timpuriu atracție spre muzică, fapt ce i-a determinat pe părinți să-l trimită la învățătură la Seminarul Central din București (1923—1931). Aici a luat contact cu muzica de tradiție bizantină — așa-numita muzică psaltică — la clasa excelentului profesor Ion Popescu-Pasărea, iar interesul pentru muzica de origine folclorică i-a fost stârnit și întreținut de eruditul profesor George Breazul. Sfătuit de dascălii săi, Gheorghe Ciobanu s-a înscris la Conservatorul de Muzică din București (1931—1938), iar mai târziu, prin anul 1943, a devenit din nou student la Academia de Muzică Religioasă, urmând cursurile de paleografie muzicală bizantină și de cânt gregorian cu respectabilul preot Ioan D. Petrescu-Visarion.

A fost pe rând colaborator al Arhivei de Folclor (1936), apoi cercetător în cadrul Institutului de Folclor (1949), profesor de muzică la Seminarul Central (1943), profesor la Conservatorul de Muzică din București (1960—1964) și, în cele din urmă, profesor la Conservatorul de Muzică din Iași (1965—1972) — cursurile sale fiind agreate de studenți datorită mai cu seamă faptului că Gheorghe Ciobanu trata fenomenul muzical comparativ, prin prisma interinfluențelor celor trei discipline : folclor, muzică bizantină și cânt gregorian.

Gheorghe Ciobanu a făcut numeroase culegeri și transcrieri de folclor, excelând prin celebrele *Cântece de lume* ale lui Anton Pann, pe care le-a analizat și publicat într-un volum de mare interes (ESPLA, 1955). Începând cu anul 1963 și-a îndreptat atenția cu osebire spre muzica bizantină și de tradiție bizantină, către așa-numita de noi Școală muzicală de la Putna (secolele XV—XVI), alăturându-se grupului de muzicologi români care au relevat autenticitatea și ineditul codicelor putnene și participând

R.E.F., tom 41, nr. 1—2, p. 135—143, București, 1996

la elaborarea unor lucrări de specialitate dedicate acestui domeniu al vechii culturi muzicale românești.

Rezultatele cercetărilor sale științifice, Gheorghe Ciobanu le-a nemurit în numeroase studii pe care le-a dat publicității în diverse periodice, în comunicări la congrese și simpozioane, în țară și în străinătate. O bună parte le-a adunat și publicat în trei volume de *Studii de etnomuzicologie și bizantinologie* (Editura Muzicală, 1974, 1979, 1992).

Spirit exigent, riguros, pasionat pentru munca sa, pentru tradițiile artei muzicale românești, permanent frământat de ideea respectării adevărului istoric și științific, Gheorghe Ciobanu se controla pe sine însuși în aceeași măsură în care verifica afirmațiile altora. În trecuții ani de colaborare, când colindam împreună bibliotecile și arhivele din întreaga țară, în căutare de vechi manuscrise muzicale, am avut prilejul să cunosc multe din însușirile de om și de cercetător ale lui Gheorghe Ciobanu, a cărui creație științifică va contribui, în mod cert, la o mai bună cunoaștere a trecutului nostru de artă și cultură *.

★

Au trecut mulți ani de când l-am întâlnit pe Gheorghe Ciobanu și am stabilit împreună o relație de colaborare fructuoasă, concretizată prin editarea unor lucrări de mare interes pentru cunoașterea și cercetarea vechii culturi muzicale românești. În anul 1955 am fost angajat ca redactor la Editura de Stat pentru Literatură și Artă (ESPLA), în care calitate m-am ocupat și de tipărirea volumului de folclor *Vechi cântece de viteji* (1956), o ediție îngrijită de Gheorghe Ciobanu și Alexandru Amzulescu. Pe Alexandru Amzulescu îl cunoșteam din anii de prizonierat în URSS, conviețuind împreună în lagărul de prizonieri nr. 74/II din Mănăstârka—Oranki (1944—1948). Cu Gheorghe Ciobanu stabileam acum primele contacte de colaborare : redactor—autor. Nu voi putea uita vreodată editarea acestui volum de folclor atât datorită faptului că era prima mea lucrare mai mare și mai complexă pe care o pregăteam pentru tipar, cât și din cauză că a trebuit să fiu pus în fața unui incident destul de inedit, adăugând volumului și o „erată la erată", determinată de exigențele lui Gheorghe Ciobanu și lipsei mele de experiență — un caz singular în activitatea mea editorială de peste trei decenii. La celelalte două volume de folclor ale lui Gh. Ciobanu, apărute în anul anterior (1955) — *200 cântece și doine*, culegere realizată împreună cu Vasile D. Nicolescu (1919—1982), și *Anton Pann — Cântece de lume* —, nu am colaborat, în acel an 1955, când am fost angajat ca redactor la ESPLA, lucrările fiind deja într-un stadiu înaintat de lucru. Mai târziu, când în discuțiile noastre venea vorba de problematica așa-numitelor cântece de lume („De la lume adunate/Și iarăși la lume date"), apelam la acest volum, și mai precis la un exemplar tipărit, căruia Gh. Ciobanu i-a suprapus, cu cerneală roșie și frumos caligrafiată, și notația neumatică psaltică a lui Anton Pann. Era un exemplar unic, de o certă utilitate, care ar trebui să stea într-o bibliotecă publică, la îndemâna cercetătorilor.

---

* Gheorghe Ciobanu a decedat la 29 iunie 1995, în ziua praznicului Sf. Apostoli Petru și Pavel, în vârstă de 86 de ani. A fost înmormântat în Cimitirul Ghencea — civil din București. Alte date biografice și bibliografice privind viața și activitatea lui Gheorghe Ciobanu pot fi cercetate în studiul monografic *Muzicologi români investigând problematica muzicii medievale—Gheorghe Ciobanu*, de Titus Moisescu, apărut în „Revista de etnografie și folclor", tomul 34, 1989, nr. 5, p. 467—478.

M-am reîntâlnit cu Gh. Ciobanu cu prilejul tipăririi, la Editura Muzicală, a unui alt volum de folclor, *Lăutarii din Clejani*, lucrare extinsă pe numeroase pagini dactilografiate, completate cu și mai numeroase exemple muzicale. Era necesară o comprimare a volumului, operaţie pe care am desăvârșit-o cu autorul, în condiţii nu totdeauna agreabile, din pricina unei irascibilităţi a acestuia în faţa propunerilor mele de restructurare a volumului, deși nu eram redactor al cărţii, lucrarea fiind preluată de colegul meu Petru Simionescu. În cele din urmă a apărut o carte excelentă, de interes etnomuzicologic, o carte de referinţă, care i-a adus autorului și titlul de doctor în muzicologie, la Cluj-Napoca, în anul 1970.

Au urmat întâlnirile noastre în cadrul cercului de cercetări bizantinologice de la Biblioteca Naţională (fosta Bibliotecă Centrală de Stat, secţia de manuscrise și carte rară, de lângă Biserica Amzei), unde ne-am grupat în jurul acestei problematici, am putea spune inedite. Erau reuniuni interesante, cu discuţii nu totdeauna în consens, animate mai cu seamă de părintele arhidiacon Grigore Panţiru (1905—1981) și de Gheorghe Ciobanu, care nu o dată emiteau puncte de vedere contradictorii. Marin Ionescu (1909—1992) avea, la rându-i, păreri contrare celor doi, în timp ce eu mă străduiam să păstrez un anumit echilibru în comportamentul retoricii celor trei mai vârstnici interlocutori. Și totuși, mulţi ani ne-am petrecut zilele în cadrul cercului de bizantinologie de la Biblioteca Naţională, patronat cu o înţelegere demnă de admirat de Radu Stan și Mihaela Nicolescu, custozi ai acestei biblioteci. Au trecut pragul cercului nostru și alţi muzicologi, însă destul de sporadic, puţini dintre ei rămânând atașaţi problematicii dezbătute de noi în cadrul acestui cerc. Nu pot trece cu vederea polemica permanentă ce se isca ori de câte ori aduceam în discuţie problema sistemului modal în muzica bizantină, în muzica veche bizantină mai ales, și în mod deosebit existenţa cromatismului, asupra căruia Gh. Ciobanu nu se îndoia, neacceptând nici un argument pe care noi îl opuneam conceptului său. Am colaborat cu Gh. Ciobanu ani mulţi, editând împreună lucrări de mare interes pentru bizantinologia muzicală românească, însă niciodată nu am putut fi convins de el că în vechea muzică bizantină ar putea fi identificat acest cromatism atât de incriminat. Și aceasta din simplul motiv că nimeni — nici chiar cei vechi — nu a putut determina, teoretic, calitatea intervalelor : mari, mici, mărite, micșorate etc. ; am consultat numeroase gramatici ale vechii muzici bizantine — propedii, erminii, eisagoghii etc. — în nici una din ele nu apare vreo referire la această diferenţiere calitativă a intervalelor, așa cum o vom putea observa cu mai multă ușurinţă în muzica chrysanthică a noii sistime. Nici chiar conceptul tetracordal-pentacordal, teoretizat de Ioan D. Petrescu-Visarion (1884—1970), nu pare a fi destul de convingător, atâta timp cât se eludează elementul esenţial, acela al calităţii intervalelor, fără cunoașterea căreia nu se poate construi nici un sistem modal. Cu atât mai mult cu cât în muzica bizantină avem de-a face numai cu intervale, cu diasteme, și nu cu sunete separate. De altfel, Gh. Ciobanu a publicat în anul 1973 un studiu referitor la această chestiune (''Vechimea genului cromatic în muzica ,,bizantină''—în ,,Studii de muzicologie'', vol. IX), în care conchide că genul cromatic a existat în muzica bizantină de la începuturile ei, iar diatonizarea ehurilor II și VI bizantine nu este justificată, concluzii de la care nu s-a abătut în toate publicațiile sale. Această chestiune necesită însă o mai concretă și mai nuanțată argumentare.

Mai bine de zece ani am lucrat cu Gh. Ciobanu, aș putea spune zilnic, colindând adesea bibliotecile orășenești și mănăstirești din Moldova și Bucovina în căutare de manuscrise muzicale cu notație neumatică bizantină veche și pregătind pentru tipar volumele de *Izvoare ale muzicii românești* (1974—1985). A fost cea mai fructuoasă perioadă a colaborării noastre, care ne-a oferit enorme satisfacții spirituale. Împreună am stabilit profilul și conținutul colecției ,,Izvoare ale muzicii românești'', în cadrul căreia am putut edita 16 volume de lucrări cu caracter de *documenta* ale muzicii medievale românești de mare importanță. Ni s-a alăturat pe parcurs și Marin Ionescu, un distins și excelent colaborator, neobosit cititor și transcriitor al vechii muzici bizantine. Au rămas memorabile discuțiile interesante și de multe ori contradictorii pe care le purtam în perioadele de redactare și de pregătire pentru tipar a volumelor dedicate colecției de izvoare. Am comis și multe greșeli, mai cu seamă atunci când căutam să identificăm originea etnică a autorilor muzicii din manuscrisele putnene, în dorința de a stabili un fond de muzică aparținătoare psalților autohtoni. Eram animați de o interpretare subiectivă a acestei laturi a activității noastre, datorită, socotesc eu, atât lipsei de experiență în acest domeniu, cât mai ales carenței de informare, neavând la îndemână cărți sau manuscrise care să ne orienteze în stabilirea identităților. De aceea cred că ar fi necesară o erată referitoare, mai ales, la primele volume ale colecției de izvoare. De multe ori Gh. Ciobanu căuta să-și impună propriile-i păreri, atitudine în fața căreia, din delicatețe, Marin Ionescu ceda. Mie îmi revenea rolul de a selecta ideile pe care le consideram a fi cele mai corecte și mai credibile spre a le include în volum. Iată de ce socotesc că toți trei suntem răspunzători pentru acele afirmații exagerate și eronate, care vor fi cândva corectate de cei ce ne vor urma.

Deși nu au făcut parte din grupul nostru, Adriana Șirli și Hrisanta Trebici-Marin au manifestat un interes mai accentuat pentru cercetarea muzicii bizantine, publicând la Editura Muzicală lucrări de prestigiu în acest domeniu. Am fost cu toții alături de ambele cercetătoare, atâta timp cât au activat în țară. După plecarea lor în străinătate, contactele noastre au fost întrerupte brusc, din motive care nici astăzi nu ne sunt cunoscute. Gheorghe Ciobanu a contribuit mult la afirmarea lor în publicistica referitoare la muzica bizantină, poate mai cu osebire a Hrisantei Trebici-Marin, mie revenindu-mi doar rolul de a gira, din punct de vedere redacțional, apariția lucrărilor celor două cercetătoare.

Cu Sebastian Barbu-Bucur ne-am întâlnit sporadic, însă eficient — Gheorghe Ciobanu asistându-l la examenul de doctorat, pe care l-a susținut la Cluj-Napoca, iar eu încurajându-l cu insistență la publicarea studiilor sale, în mod deosebit la editarea celor patru volume ale **ms. rom. 61**/BAR — *Psaltichia rumănească* a lui Filothei Ieromonahul.

Am regretat participarea sporadică a lui Corneliu Buescu în acest domeniu și mai ales cooptarea târzie a lui Gheorghe C. Ionescu în lumea noastră de truditori în domeniul muzicii bizantine.

★

În buna noastră intenţie de a identifica şi alte manuscrise muzicale cu notaţie neumatică veche bizantină, în afara celor cunoscute, am întreprins cu Gheorghe Ciobanu mai multe călătorii documentare în Moldova, Bucovina şi Oltenia ; cu acest prilej urma să verificăm şi datele bibliografice ale acelor codice muzicale cunoscute şi puse în circulaţie de muzicologi români şi străini care ni se păreau nouă a fi eronate. Am acordat prioritate bibliotecilor mănăstireşti, orăşeneşti şi arhivelor marilor oraşe (Iaşi, Suceava, Craiova).

Astfel, în noiembrie 1976 am vizitat Mănăstirea Putna, cercetând şi fotocopiind **ms. 56/544/576 I,** care urma să fie editat în cel de al 3-lea volum de *Izvoare ale muzicii româneşti*, aşa cum de altfel a şi apărut în anul 1980. Ne-a însoţit fotoreporterul Constantin Popescu. Stareţ la Putna era cuviosul Gherasim Cocoşel, iar custode al bibliotecii şi ghid al muzeului, unde era expus acest codice, ne-a fost prezentat ieromonahul Ştefan Guşe, viitor stareţ la Mănăstirea Durău. Am fost bine primiţi. Doar lipsa noastră de experienţă, mijloacele de fotocopiere rudimentare de care dispuneam, starea fizică a manuscrisului destul de precară, precum şi dezinteresul Întreprinderii Poligrafice din Braşov pentru realizarea unui tipar de calitate au determinat apariţia necorespunzătoare a acestui prim volum de izvoare. Şi totuşi, pentru noi a fost o splendidă realizare, o împlinire a unei dorinţe fierbinţi de a porni cu curaj şi încredere pe drumul valorificării patrimoniului nostru muzical. Toţi trei — Gheorghe Ciobanu, Marin Ionescu şi Titus Moisescu — ne-am bucurat ca nişte copii, sărbătorind cu un entuziasm de nedescris acest eveniment editorial, care a surprins, prin inedit şi conţinut, întreaga lume editorială. Am trecut cu bine peste momentele de surpriză şi îngrijorare, fiindu-ne aproape doamna Elena Doxănescu din Consiliul Culturii, Tiberiu Avramescu şi Constantin Olariu din Centrala Editorială. Nu-mi amintesc ca Uniunea Compozitorilor şi Muzicologilor sau conducerea Editurii Muzicale să ne fi adresat mustrări pentru iniţiativa noastră. Dimpotrivă, toată lumea s-a făcut că nu vede, nu aude, noi continuând seria de *Izvoare ale muzicii româneşti*, aşa precum se cunoaşte. În acea lună noiembrie a anului 1976 am cercetat şi bibliotecile şi arhivele din Suceava, care nu ne-au oferit documente de interes pentru noi. În schimb, în biblioteca Mănăstirii Dragomirna am putut studia, în amănunt, **ms. 1886**, un *Antologhion* ce face parte din lăsământul artistic putnean, având surpriza sustragerii unor file din acest codice atât de important pentru istoriografia muzicală românească. (Despre această anomalie am făcut precizările de rigoare în volumul meu *Prolegomene bizantine*, apărut la Editura Muzicală în anul 1985.)

În perioada 18—25 octombrie 1977 am efectuat împreună cu Gh. Ciobanu o altă călătorie documentară în judeţele Suceava şi Neamţ, cercetând bibliotecile mănăstirilor Putna (din nou), Suceviţa, Moldoviţa, Neamţ şi Bistriţa, cu o scurtă abatere la Secul şi Sihăstria şi un popas la Piatra Neamţ. A fost una dintre cele mai interesante şi mai edificatoare călătorii, care ne-a oferit posibilitatea de a cunoaşte o mare parte a patrimoniului nostru muzical. Numai în biblioteca Mănăstirii Neamţ, de pildă, am identificat 58 de manuscrise de muzică de tradiţie bizantină, din secolele XVIII şi XIX : 20 cu texte în limba română, 30 în limba greacă şi 8 în slavonă, în notaţie liniară veche. Doar un singur manuscris păstrează în cuprinsul lui podobiile celor opt ehuri în notație neumatică bizantină și cu texte în limba slavonă (**ms. 3**). Toate codicele muzicale, pe care le-am identificat în aceste locașuri mănăstirești le-am înregistrat într-un referat pe care l-am depus la Uniunea Compozitorilor și Muzicologilor la 26 octombrie 1977, împreună cu concluziile noastre privind acest patrimoniu. Bibliotecile mănăstirilor Slatina, Agapia și Văratec fuseseră cercetate de Gheorghe Ciobanu într-o vizită anterioară, așa că nu ne-am mai oprit în aceste așezări mănăstirești; de altfel, după cum m-a încredințat Gh. Ciobanu, în aceste locașuri de închinare sunt puține codice muzicale psaltice care să prezinte interes pentru noi.

O altă deplasare documentară am efectuat-o în perioada 7–16 mai 1978, de astă dată la Iași și din nou la Suceava, având ca prim obiectiv Biblioteca Centrală Universitară „Mihai Eminescu" din Iași, în fondul căreia am identificat peste 55 de manuscrise de muzică veche bizantină, cea mai mare parte a lor provenind din secolele XVII și XVIII. Tot aici am identificat și două colecții de cântece populare din Basarabia, realizate de Nică Romano (Ion Buzdugan) în anii 1905–1912 și de Constantin Brăiloiu în anul 1928. Toate aceste codice le-am catalogat într-un repertoriu personal, precizându-le și o datare provizorie, timpul scurt pentru identificare presându-ne. În Arhivele Statului din Iași am identificat 17 manuscrise de muzică bizantină: 9 din secolul al XVIII-lea și 8 din secolul al XIX-lea. Acestora li se adaugă un manuscris al slugerului Theodor Burada, o *Gramatică românească de note pentru tot fundamentul chitarei, compusă după cea evropenească*, manuscris la care a făcut referiri de atâtea ori George Breazul, și un alt manuscris cu *Cântări de lume și muzică bisericească* („Cântări veselitoare, exighisite de fostul ierodiacon Nectarie Frimu și alți iubitori de musichie" — **ms. nr. 181**), pe care l-am fotocopiat și i l-am pus la dispoziție lui Gh. Ciobanu pentru volumul său de *Cântece de lume din secolele XVIII–XIX*, apărut în anul 1984, ca volum al IX-lea din colecția „Izvoare ale muzicii românești". În biblioteca Arhiepiscopiei Iașilor am găsit 19 manuscrise, din care numai unul din secolul al XVIII-lea. Din păcate, nu am putut vizita biblioteca Muzeului Literaturii Române (Casa Pogor), aflată atunci în reparații. Aici se păstrează câteva manuscrise de muzică bizantină, între care și un *Evangheliar* cu notație ecfonetică, din secolul al XII-lea, pe care l-am putut cerceta cu mulți ani mai târziu (în 1993–1994), elaborând și un studiu asupra acestui tip de recitare ecfonetică. La Suceava nu am găsit nici un codice de muzică veche bizantină. Din acest județ continuă să prezinte interes deosebit doar cele două manuscrise putnene din secolul al XVI-lea, păstrate în bibliotecile mănăstirilor Putna și Dragomirna.

În mai 1980 am întreprins o ultimă călătorie documentară cu Gh. Ciobanu în Oltenia, la Craiova, unde am revăzut manuscrisele muzicale din Muzeul Olteniei și din Arhivele Statului, făcând și o vizită la Mitropolia Olteniei. La Seminarul Teologic din apropierea Craiovei am fost însoțiți de profesorul Augustin Buzera, care ne-a invitat la o discuție foarte interesantă cu elevii, noi insistând asupra ideii de cercetare paleografică în preocupările viitorilor preoți, știut fiind faptul că o astfel de disciplină este complet ignorată în învățământul teologic de la noi. Proiectasem și o deplasare la mănăstirile din nordul Olteniei, în mod special la Mănăstirea Tismana, unde știam că se păstrează un manuscris al lui Anton

Pann. Din cauza timpului nefavorabil, a trebuit să renunțăm la acest proiect, urmând a-l include într-o viitoare călătorie spre Transilvania (Sibiu, Făgăraș, Brașov, Cluj-Napoca), care nu a mai putut fi realizată.

În toate aceste călătorii am purtat discuţii foarte interesante și utile cu Gh. Ciobanu referitoare la întreaga complexitate a muzicii vechi bizantine, cu precădere, așa cum am precizat și mai înainte, asupra diastematicii acestei muzici și a sistemului modal specific. Din toate aceste discuţii am rămas din ce în ce mai convins de faptul că structura modală a vechii muzici bizantine trebuie interpretată după conceptul sistemului modal atribuit muzicii populare, structurat pe sunetele naturale ale scărilor, spre a nu aluneca în sfera de influență a tonalismului muzicii occidentale.

De fiecare dată găseam prilejul de a aborda, în discuțiile noastre, aspecte dintre cele mai variate ale domeniului ce ne preocupa. Îmi amintesc cu câtă convingere se referea Gh. Ciobanu la structura recitativului melodic, exemplificându-l prin *Psalmul 102* de la liturghie, prezent ca atare în culegerea lui Nectarie Frimu (*Antologie sau Florealegere*, 1840); sau la *Pripelele* lui Filothei monahul de la Cozia (secolele XIV—XV), prea puțin înțelese și definite de muzicologi, asupra cărora Gh. Ciobanu a scris un studiu lămuritor, pe care l-a inclus în cel de al II-lea volum al său de *Studii de etnomuzicologie și bizantinologie* (1979). Discuții îndelungate și adesea contradictorii le-am purtat cu Gh. Ciobanu la pregătirea pentru tipar a celui de al V-lea volum de *Pagini din istoria muzicii românești*, de G. Breazul (1981), volum pe care l-am realizat în mod efectiv împreună cu prof. Georgeta Breazul după manuscrisele autorului, Gh. Ciobanu scriind doar prefața și semnând, pentru acreditare, îngrijirea ediției. Dintru început am considerat acest al V-lea volum al lui G. Breazul ca fiind extrem de important pentru cercetarea sistemului prepentatonic și pentatonic al muzicii românești — oligocordii și stenohorii, moduri prepentatonice —, autorul aducând în discuție, pentru prima dată în folcloristica muzicală românească, problema existenței în practica maselor populare a unor cântece construite doar pe 2, 3 sau 4 sunete, problemă ce l-a preocupat pe G. Breazul cu mulți ani în urmă. În cele din urmă am reușit să evidențiem acest aspect prioritar al lui G. Breazul în domeniul sistemului prepentatonic, demonstrat cu strălucire de muzician prin exemplificări adecvate.

Colaborarea noastră la inițierea și susținerea colecției „Izvoare ale muzicii românești'', precum și la tipărirea primelor două volume de *Studii de etnomuzicologie și bizantinologie* ale lui Gh. Ciobanu, apărute la Editura Muzicală în anii 1974 și 1979—volume consistente și utile studiului folclorului și muzicii de tradiție bizantină—ne-a întreținut prietenia și interesul pentru studiul și valorificarea acestor două mari ramuri ale vechii culturi muzicale românești. Față de cel de al 3-lea volum al său de *Studii*, apărut în anul 1992, mi-am exprimat câteva rezerve într-un referat solicitat de Uniunea Compozitorilor și Muzicologilor Români, arătând că unele articole ar putea lipsi, în ele reiterându-se idei și afirmații mai vechi ale autorului, asupra cărora însuși Gh. Ciobanu a revenit.

Scrisul său mărunt dar ușor de descifrat ascundea numeroase idei și date precise și cuprinzătoare, verificate cu migală, prin care comunica realitatea concretă a fenomenului muzical. Avea un stil direct, uneori puţin colţuros, însă încărcat de idei, Gh. Ciobanu agreând cercetarea comparativă a domeniilor pe care le aborda — popular, bizantin sau gregorian; căuta totdeauna elemente de sprijin în fiecare dintre acestea, spre a deveni cât mai convingător. Nu scria de dragul scrisului, avea ce comunica, avea ce spune, avea idei. Gh. Ciobanu era un exemplu de cercetător al domeniilor pe care le-a îmbrăţişat. A avut marele avantaj de a se fi format în preajma a patru personalităţi ale muzicii româneşti: Ion Popescu-Pasărea, George Breazul, Constantin Brăiloiu şi Ioan D. Petrescu-Visarion. Iubea cartea, în biblioteca sa găsindu-şi adăpost numeroase volume de interes ştiinţific, manuscrise, periodice etc. Tot ceea ce descoperea, tot ce gândea consemna în fişe, aşa cum l-a sfătuit profesorul său George Breazul. Iar cine cercetează volumele sale de *Cântece de lume* îşi poate da seama de utilitatea acestora, mai ales la realizarea capitolului *Circulaţia cântărilor*. De altfel, fişele lui Gh. Ciobanu privitoare la folclorul muzical, la' muzica bizantină şi la cântul gregorian se păstrează astăzi în Biblioteca Uniunii Compozitorilor şi Muzicologilor Români, fiind achiziţionate şi puse la dispoziţia cercetătorilor. Gh. Ciobanu cunoştea multe amănunte din activitatea Institutului de Folclor, în cadrul căruia a lucrat ca cercetător mulţi ani, amănunte pe care le-a tăinuit multă vreme, fiind un temător în faţa autorităţii văzute şi nevăzute a acelor ani grei ai epocii trecute. Multe din aceste aspecte — unele regretabile — mi le-a încredinţat cu sfială, altele, pe care le bănuiam a fi la fel de regretabile, a continuat să le păstreze pentru sine.

În ultimii ani îşi concentrase preocupările asupra unui proiect al său mai vechi, de mare interes etnomuzicologic — *Geneza cântecului popular românesc* —, proiect pe care dorea să-l concretizeze într-o lucrare de largă cuprindere documentară. Numai anii de îndelungată suferinţă fizică l-au determinat să amâne realizarea unei astfel de lucrări, din care, după câte cunosc, au rămas numeroase fişe cu însemnări la acest subiect.

Prin dispariţia lui Gh. Ciobanu din lumea noastră, a celor vii, cultura muzicală românească a pierdut un cercetător de mare performanţă, iar eu un prieten, un sfătuitor, un colaborator de înaltă profesionalitate. Am învăţat multe lucruri bune, utile, de la Gh. Ciobanu, mai cu seamă în domeniul analizei şi al cercetării comparate, iar dacă mi-am îndreptat preocupările spre muzica bizantină, datorită şi îndemnului său am făcut-o. Împreună cu Grigore Panţiru, Gheorghe Ciobanu şi Marin Ionescu am format, ani de zile, un ,,cvartet bizantin'' omogen, unitar în idealuri, însă particularizat în concepte. Grigore Panţiru a fost şi cel dintâi care m-a îndemnat să transcriu vechea muzică bizantină neumatică în notaţie liniară, propunându-mi *Aleluiarele* lui Evstatie; Gh. Ciobanu m-a convins că trebuie să privesc fenomenul muzical bizantin în strânsă corelare cu folclorul muzical şi cântul gregorian; Marin Ionescu a fost cel care mi-a oferit posibilitatea de a depăşi, teoretic, aşa-zisele inadvertenţe în citirea şi transcrierea vechii muzici bizantine, atunci când impasul este determinat de neconcordanţa mărturiilor, a cadenţelor sau a incipiturilor unor noi trasee melodice. Contribuţia mea în cadrul acestui ,,cvartet muzical bizantin'' a fost mult mai diversificată, începând cu proiectarea şi structurarea volumelor în cadrul colecţiei de ,,Izvoare ale muzicii româneşti'', continuând cu formularea şi revizuirea textelor literare şi muzicale, cu elaborarea tuturor anexelor, încheind cu redactarea finală a lucrărilor şi urmărirea lor în tipar, până la apariția volumelor. Așa am putut realiza toate lucrările noastre din domeniul muzicii bizantine, editate în anii 1974–1985, strecurându-ne cu discreție și cu perseverență în lumea editorială a acelor ani atât de dificili, dar și pe nedrept incriminați din acest punct de vedere. Am realizat multe lucrări în acest domeniu – volume de documente, studii, transcrieri în notație liniară, adnotări bibliografice, cataloage etc., toate având ca obiect muzica religioasă de tradiție bizantină, din epocile cele mai îndepărtate până în zilele noastre. Am realizat și un model, un prototip de lucrare pentru valorificarea patrimoniului nostru muzical, concretizat în volumele apărute în cadrul colecției de izvoare.

Colaborarea mea cu Gheorghe Ciobanu s-a identificat cu lupta pentru valorificarea patrimoniului muzical românesc, fiind animați de ideea punerii în valoare, pe calea tiparului, a acestui tezaur muzical ce a străbătut veacurile, mărturie vie a unui trecut de artă și cultură în patria noastră, am putea spune prea puțin cunoscut și valorificat.

Multe alte gânduri se învălmășesc în mintea mea acum când evoc frumoasele și constantele raporturi de prietenie și colaborare cu Gh. Ciobanu. Mi-ar fi greu să relatez aici tot ceea ce ne-a unit, dar și ceea ce ne-a separat uneori. Abia acum, după ce moartea a pus capăt îndelungatei sale suferințe, am aflat de la soția muzicologului că în momentele sale de luciditate cerea cu insistență să-l vizitez : „Să vină Titus . . . să vină Titus. . .” repeta el. Dar nimeni nu mi-a transmis dorința sa de a-i sta aproape ! . . .

București, 1 iulie 1995

TITUS MOISESCU

În curând

Academia Română
MEMORIILE COMISIEI DE FOLCLOR
Tomul VII (1993)

În sumar :

- Elena Secoșan, Maria Bâtcă, **Costumul popular al Dunării de Jos.** *Origini și evoluție*
- Ion Praoveanu, **Așezările brănene.** *Satul, gospodăria și locuința. Interdependențe și interacțiuni ecoeconomice*
- Constantin Costea, *Repere istorice în evoluția jocurilor fecioreşti*
- Titus Moisescu, **Muzicieni români** — *pagini epistolare*
- Petre Florea, **Domnul de Rouă** (studiu monografic)
- Alexandru Dobre, *Documente etnofolclorice românești*
- Alexandru Dobre, *Considerații etnofolclorice pe marginea unui eveniment istoric* : **Intrarea triumfală a lui Mihai Viteazul în Alba-Iulia** — *1 noiembrie 1599*
- Alexandru Dobre, *Adnotări pe marginea unei comunicări academice* : *V.A. Urechia*, **Inscripțiuni după manuscrise.** *Comunicări și note.*

Tomul V (1991)
Partea a II-a

(Monografii etnofolclorice)

Mihail Canianu, **Studii și culegeri de folclor românesc.** Ediție, de *Alexandru Dobre* și *Mihail M. Robea.* Studiu introductiv de *Alexandru Dobre.*

XF 1172

Au apărut :

ACADEMIA ROMÂNĂ
MEMORIILE COMISIEI DE FOLCLOR
Tomul VI (1992)
București, Editura Academiei Române, 1995, 184 p.

În sumar :

- Al.I. Amzulescu, *Un excepțional rapsod timocean* : **N. Gh. Vaitiș**
- Titus Moisescu, *Muzica bizantină în evul mediu românesc.* Schiță a unei eventuale istorii a acestei străvechi arte
- Gheorghe Oprea, *Sisteme sonore în folclorul românesc*
- Ilie Moise, **Ceata de feciori** — *o instituție tradițională*
- Alexandru Dobre, **Folclorul taberei militare.** *Armata și războiul în folclorul românesc. O nouă abordare.* 1. Notă lămuritoare ; 2. Motive lirice ; 3. Cântece și ,,verșuri'' de război. Cu privire specială asupra Războiului de Independență ; 4. Concluzii finale.

Tomul IV (1990)
Partea a II-a
(Monografii etnofolclorice)

București, Editura Academiei Române, 1995, 193 p.

Al.I. Amzulescu, **Cântecul popular din Muscel** — *monografie folclorică zonală* —

ISSN: 1220–5370

R.E.F, TOM 41, NR. 1–2, P. 1–144, BUCUREȘTI, 1996

S.C. UNIVERSUL S.A. c. 1332

Lei 2000

XF 1172
200150

REVISTA DE ETNOGRAFIE ȘI FOLCLOR

Tomul 41

3–4

1996

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

COLEGIUL DE REDACȚIE

Director:

Acad. prof. ZOE DUMITRESCU BUȘULENGA

Redactor-șef:

ALEXANDRU DOBRE

Membri:

Acad. prof. ALEXANDRU BALACI; TIBERIU ALEXANDRU; STANCA CIOBANU; ION H. CIUBOTARU; NICOLAE CONSTANTINESCU; CONSTANTIN COSTEA; ION CUCEU; IORDAN DATCU; GABRIEL GHEORGHE; ION GHINOIU; SABINA ISPAS (secretar responsabil de redacție); MARIN MARIAN; ILIE MOISE; I. OPRIȘAN; MIHAIL M. ROBEA.

În țară vă puteți abona prin intermediul birourilor de poștă.

Toate comenzile pentru revistele apărute la Editura Academiei Române se vor adresa la RODIPET S.A., Piața Presei Libere nr. 1, Sect. 1, P.O. Box 33—57, Fax 401—222 6407, Tel. 401—618 5103; 401—222 4126, București, România.

ORION PRESS INTERNATIONAL S.R.L., Șos. Olteniței 35—37, Sect. 4, P.O. Box 61—170, Fax 401—312 2425; 401—634 7145, Tel. 401—634 6345, București, România.

AMCO PRESS S.R.L., Bd. N. Grigorescu 29 A, ap. 66, Sect. 3, P.O. Box 57—88, Fax 401—312 5109, Tel. 401—643 9390; 401—312 5109, București, România.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite pe adresa colegiului de redacție al ,,Revistei de etnografie și folclor''.

La ,,Revue d'ethnographie et de folklore'' paraît 6 fois par an. Toute comande de l'étranger pour les revues parues aux Editions de l'Academie Roumaine sera adressée à RODIPET S.A., Piața Presei Libere nr. 1, Sect. 1 P.O. Box 33—57, Fax 401—222 6407, Tel. 401 618 5103; 401—222 4126, București, România. ORION PRESS INTERNATIONAL S.R.L., Sos. Olteniței 35—37, Sect. 4,

P.O. Box 61—170, Fax 401—312 2425; 401—634 7145, Tel. 401—634 6345, București, România.

En Roumanie vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste.

APARE DE 6 ORI PE AN.

ADRESA REDACȚIEI:

Institutul de Etnografie și Folclor
,,C. Brăiloiu'' al Academiei Române
70166 — Str. Tache Ionescu 25
BUCUREȘTI

REVISTA DE ETNOGRAFIE ŞI FOLCLOR

Tomul 41 1996 Nr. 3–4

SUMAR

„Centenar Lucian Blaga" mai 1995

Acad. VIRGILIU NICULAE CONSTANTINESCU, preşedintele Academiei Române, *Lucian Blaga* 149
NICOLETA COATU, *Aspecte poetice blagiene — sentimentul identificării telurice* 151
ION T. ALEXANDRU, *Ultima poezie a lui Lucian Blaga şi folclorul* 169

„Conferinţele Cercului de studii REF"

ALEXANDRU DOBRE, *O lucrare fundamentală : ENCICLOPEDIA CULTURII TRADIŢIONALE ROMÂNEŞTI* 177

„Congresul spiritualităţii româneşti" — Herculane, 17–19 noiembrie 1995 —

ALEXANDRU DOBRE, *Folclorul şi etnografia — argument al unităţii românilor de pretutindeni* 187
SABINA ISPAS, *Documente ale spiritualităţii româneşti în arhivele de folclor din America* 192
MARIA BÂTCĂ, VALENTIN ZELENCIUC, *Români sau moldoveni? (Evoluţia istorică a conceptului de identitate etnică)* 197
NARCISA ŞTIUCĂ, *Rituri de agregare la românii din Basarabia şi din sudul Dunării* 205
SIMONA DUMITRESCU, *Ortodoxia — dimensiune a spiritualităţii româneşti* . . 209

„Etnografia românească în localităţile din arcul intracarpatic" — Sf. Gheorghe, 25 noiembrie 1995 —

ALEXANDRU DOBRE, *Cel mai vechi text etnofolcloric românesc consemnat, în scris, în limba română* 213
MARIA BÂTCĂ, *Costumul popular românesc din judeţul Covasna, marcă a identităţii etnice* 218

REF, tom 41, nr. 3–4, p. 145–318, Bucureşti, 1996

STUDII ŞI MATERIALE

ION ŞEULEANU, *Cercetarea faptelor de cultură populară : examenul interdisciplinar* 227
STELUŢA PĂRĂU, *Sărbătorescul obiceiurilor între sacru şi profan* (Disjuncţie şi interferenţă) 233
ELENA MAXIM, *Repetarea timpului mitic şi a spaţiului sacru* 241
MARIAN CONSTANTIN, *Colindătorii. Ritual şi mod de viaţă în satul românesc* 247
IOAN PRAOVEANU, *Contribuţii la studiul aşezărilor brănene* 257
Folclorişti şi etnografi români contemporani : NICOLAE CONSTANTINESCU 273

NOTE ŞI DISCUŢII

IORDAN DATCU, *Etnologia la Academia Română, ieri şi azi* 285
ILIE MOISE, *Etnologia de urgenţă : împliniri şi deziderate* 288
TITUS MOISESCU, *Ce este muzica bizantină?* 290
ANCHETA INTERNAŢIONALĂ REF/ *,,REF" International inquiry*/, realizată de *Nicolae Constantinescu* 294

RECENZII

SABINA ISPAS, *Cântecul epic eroic românesc în context sud-est european. Cântecele peţirii.* Bucureşti, Editura Minerva, 1995, 183 p. *(Nicolae Constantinescu)* 303
MIHAIL M. ROBEA, *Basme şi legende populare româneşti.* Bucureşti, Casa Editorială Muntenia, 1995, 239 p. *(Ion T. Alexandru)* 305
Academia Română, *Memoriile Comisiei de folclor*, tomul V (1991), Bucureşti, Editura Academiei Române, 1995, 207 p. *(Radu Voinescu)* 306
VIRGILIU FLOREA, *Poezii populare din Câmpie.* Publicate, după un manuscris inedit, de. . ., ,,Biblioteca de Folclor", nr. 1, Bistriţa, Editura Cadran, 1993, 176 p. *(Laura Jiga)* 308
Sinteze, 1994 — O pledoarie pentru limpezime şi modernitate *(Ioana Ruxandra Fruntelată)* 309
Istorie şi tradiţie în spaţiul românesc, Sibiu, 1995, 78 p. *(Laura Jiga)* 310
KLEANTI LIAKU-ANOVSKA, *Soţijalnata pripadonst na narodnite raskažuvači Vlasi. The origin of the vlach folk story tellers*, Sovremenost, Skopje, 1995, 371 p. *(Mariana Bara)* 312
La Mort difficile. Hésiode. Cahiers d'ethnologie mediterranéenne. 2. Carcassone, Garae/Hésiode : 1995 (Marian Constantin) 313
Cărţi şi publicaţii periodice străine primite la redacţie (rubrică realizată de *Elena Berceanu*) 314

BREVIAR (rubrică organizată de *Al. Dobre*)

- Lansare de carte : ,,Studii şi comunicări de etnologie", IX (1995) (I. Dodi)
- Gheorghe Cernea — 50 de ani de la moarte . . . .
- Sesiunea naţională de comunicări ştiinţifice ,,Etnografia românească în localităţile din arcul intracarpatic" 315

REVUE
D'ETHNOGRAPHIE ET DE FOLKLORE

Tome 41 1996 N^os^ 3–4

SOMMAIRE

„*Centenaire Lucian Blaga*"
mai 1995

Acad. VIRGILIU NICOLAE CONSTANTINESCU, président de l'Académie Roumaine, *Lucian Blaga* 149
NICOLETA COATU, *Aspects de la poétique de Blaga — le sentiment de l'identification tellurique* 151
ION T. ALEXANDRU, *La dernière poésie de Lucian Blaga et le folklore* . . . 169

★

ALEXANDRU DOBRE, *Un ouvrage fondamental : L'ENCYCLOPÉDIE DE LA CULTURE TRADITIONNELLE ROUMAINE* 177

„*Congrès de la spiritualité roumaine*"
— Herculane, 17–19 novembre 1995 —

ALEXANDRU DOBRE, *Le folklore et l'ethnographie—argument de l'unité des Roumains de partout* 187
SABINA ISPAS, *Documents de la spiritualité roumaine dans les archives de folklore d'Amérique* 192
MARIA BÂTCĂ, VALENTIN ZELENCIUC, *Roumains on Moldaves? (Évolution historique du concept d'identité ethnique)* 197
NARCISA ȘTIUCĂ, *Rituels de passage des Roumains de Bessarabie et du sud du Danube* 205
SIMONA DUMITRESCU, *L'Orthodoxie — dimension de la spiritualité roumaine* 209

„*L'Ethnographie roumaine dans les localités de l'arc intracarpatique*"
— Sf. Gheorghe, 25 mai 1995 —

ALEXANDRU DOBRE, *Le plus ancien texte ethnofolklorique roumain consigné par écrit, en roumain* 213
MARIA BÂTCĂ, *Le costume populaire roumain du dép. de Covasna, marque d'identité ethnique* 213

ÉTUDES ET MATÉRIAUX

ION ȘEULEANU, *Recherches des faits de culture populaire : l'examen interdisciplinaire* 227

REF, tome 41, n^os^ 3–4, p. 145–318, Bucarest, 1996

STELUŢA PĂRĂU, *Le caractère festif de coutumes entre le sacré et le profane* (Disjonction et interférences) 233
ELENA MAXIM, *Répétition du temps mythique et de l'espace sacré* 241
MARIAN CONSTANTIN, *Les chanteurs de Noël. Rituel et moyens de vie dans le village roumain* 247
IOAN PRAOVEANU, *Contribution à l'étude des sites du pays de Bran*. 257
Les folkloristes et les ethnographes roumains contemporains : NICOLAE CONSTANTINESCU 273

NOTES ET DISCUSSIONS

IORDAN DATCU, *L'Éthnologie à l'Académie Roumaine, hier et aujourd'hui* 285
ILIE MOISE, *L'Ethnotogie d'urgence: réalisation et desirata* 288
TITUS MOISESCU, *Qu'est-ce que c'est la musique byzantine?* 290
Enquête internationale REF/REF International inquiry/réalisée par Nicolae Constantinescu 294

COMPTES RENDUS 303

BRÉVIAIRE 315

„CENTENAR LUCIAN BLAGA''

—mai 1995—

LUCIAN BLAGA

Acad. VIRGILIU NICULAE CONSTANTINESCU,
președintele Academiei Române

Ilustrată strălucit în domeniul poeziei, teatrului, filosofiei, esteticii, prozei, eseisticii, traducerii și folcloristicii, vasta operă a lui Lucian Blaga reprezintă o dimensiune de excepție a spiritualității românești. Poet și dramaturg, prozator, comentator de artă ,eseist, gânditor și creator de sistem filosofic și estetic original, iubitor fidel al folclorului, traducător al culturilor străine în limba română și din aceasta în alte limbi, Blaga a fost profesor universitar, cercetător științific în domeniul antropologiei și istoriei. Imaginea bogată și multidimensională a operei sale ni-l impune ca pe unul din creatorii ce au lăsat o valoroasă și permanentă moștenire posterității.

Despre poezia lui Blaga, Nicolae Iorga spunea că reprezintă *„bucăți de suflet prinse sincer în fiecare clipă și redate cu o superioară muzicalitate în versuri care, frânte cum sunt, se mlădie împreună cu mișcările sufletești înseși*". Poezia lui Blaga a fost definită ca *„lirism al misterului*" și ca *„poezie a miracolului și a cosmosului*".

Teatrul lui Blaga este caracterizat de prezența unui mit dramatic. Criticii spun că miezul pieselor tragice ale lui Blaga *„se naște din drama existenței umane, care este una singură, năzuința spre absolut, căutarea unui adevăr ce depășește condiția umană, veșnic ascuns însă cunoașterii umane*". Dramaturgia lui Blaga este valoroasă, iar piesele lui s-au jucat atât la noi în țară, cât și în Polonia și Elveția.

Blaga a iubit folclorul românesc. Ion Pilat spune că *„Lucian Blaga se apleacă în adâncurile nebănuite ale descântecelor, ale bocetelor, ale colindelor. Acestor forme străvechi, pline de ființa unor mituri pierdute, încărcate și pietrificate de taine ce ne depășesc, le dă viață într-o atmosferă de început sau de sfârșit de lume*". Iar despre folcloristul Blaga, Șerban Cioculescu ne spune : *„Blaga prelungește folclorul în mit, adică născocește mituri noi de esență strict personală*".

Încă din 1921, Blaga, apropiindu-se de revista „Gândirea" din Cluj, deschide drumul controversei legată de relația poet-filosof. Blaga oferă un sistem filosofic și estetic prin care face din poezie o anexă a filosofiei sau, cum spun criticii, *„un complement sacerdotal al filosofiei*". De asemenea, teatrul, memorialistica și chiar traducerile devin, în accepția criticilor, *„manifestări ale operei filosofice*". Izvoarele lui Blaga sunt : modernismul german al lui Rilke, G. Kaiser și F. Werfel și de la noi

REF, tom 41, nr. 3–4, p. 149–150, București, 1996

Vasile Pârvan. Sistemul lui estetic, ilustrat în articolul *Probleme estetice*, anunţa un nou stil al vieţii, definit de poet prin „anonimat, dogmă, colectivism spiritual, artă abstractă, stilizare lăuntrică". Filosofia lui Blaga a fost ilustrată prin lucrări ca: *Gândirea românească în Transilvania în secolul 18*, *Experimentul şi spiritul matematic*, *Trilogia culturii*, *Despre conştiinţa filosofică*, *Cultura şi cunoştinţa*, *Zări şi etape*, *Isvoade*, *Ceasornicul de nisip*, prin eseuri, conferinţe şi articole. Studiile lui Blaga din *Trilogia culturii* au reprezentat un eveniment important în cristalizarea unor teorii româneşti ale culturii. Blaga a avut întotdeauna consecvenţa afirmării valorilor noastre durabile. Încă din 1935, Blaga scrie împotriva mesianismului rasial şi se opune doctrinelor fasciste despre supraom. Blaga face diferenţa între simplii filosofi şi „gânditorii teologi". În *Cenzura transcendentă*, Blaga insistă asupra distanţei dintre filosofia lui şi doctrina ortodoxistă. În *Religie şi spirit* arată că orice credinţă religioasă este doar o formă de manifestare a spiritului, dar nu singura şi nici cea esenţială. Blaga a refuzat să considere specificul naţional numai prin dimensiunile ortodoxismului, înţelegând prin ortodoxism acele concepţii naţionaliste care au apărut după primul război mondial. Astfel, Blaga face o genială simbioză între particularităţile spiritualităţii româneşti şi universalitatea spiritului. Tudor Vianu afirma despre opera lui Blaga: *„volumele lui Blaga sunt nişte popasuri de care nu te poţi apropia decât într-o dispoziţie de purificare intensă, în lipsa căreia taina lor delicată se ascunde"*.

Blaga a avut duşmani. A fost denigrat atât în anii 30, acuzat a fi „un titan al confuziei", cât şi în anii '50 de proletcultiştii oportunişti ai timpului. A iubit Transilvania. Alături de Slavici, de Coşbuc, de Goga şi, mai ales, de Liviu Rebreanu, a dat o imagine literară de o excepţională valoare acestei provincii româneşti, Ardealul.

Astăzi comemorăm 100 ani de la naşterea acestui spirit de elită, acestui prodigios filosof şi cărturar, acestui generos cercetător şi foarte mare poet, amintindu-ne versurile:

Dura-vei în noi o lumină
mare ca-ncrederea
cu care Tu ne-ai ales.

3 mai 1995

ASPECTE POETICE BLAGIENE – SENTIMENTUL IDENTIFICĂRII TELURICE

NICOLETA COATU

Sensibil influențat de spiritualismul și iraționalismul german, de estetica și tematica poeziei expresioniste, Lucian Blaga se integrează în climatul european, preocupat de exaltarea trăirii totale, de atemporal, de întoarcerea la starea de inocență primară. Autorul eseului dedicat expresionismului, *Noul stil*, aparține *specific* spațiului cultural românesc, tradiției literare ardelene, construită pe fondul popular arhaic. Contextul ideologic gândirist în care L. Blaga s-a impus cu nota sa de originalitate a înlesnit apropierea scriitorului de mentalitatea comunitară, rurală, de cultura anonimă. Dar adevărata osmoză dintre spiritul creator blagian și cel colectiv, genuin, își află rădăcinile în impulsul interior de căutare nemijlocită a esențelor, în comunicarea de adâncime a poetului cu valorile sedimentate de tradiție.

L. Blaga situează conceptul de tradiție în afara istoriei, în relație cu viziunea metafizică asupra satului, imagine a eternității și a organicității. Poezia lui Blaga mărturisește „existența unui mediu genetic ambiant orientat pe orizontală în diversitatea manifestărilor artei populare, dar mai ales pe verticală, în sens temporal și, prin forța împrejurărilor, prea puțin istoric, spre mari depărtări arhaice”[1].

În transfigurare poetică, satul se constituie ca o realitate stabilă, veșnică, relevând unitatea existenței în ordine absolută. Versurile sunt în consonanță cu ideile afirmate în diferite scrieri eseistice care fac apologia satului și a structurilor spirituale cu valoare proprie, unică. „Satul — scrie L. Blaga în *Geneza metaforei și sensul culturii* — se integrează într-un destin cosmic, într-un mers de viață totalitar, dincolo de al cărei orizont nu mai există nimic”.

Afirmând simplu, axiomatic, esențial: „eu cred că veșnicia s-a născut la sat”, L. Blaga imaginează un sat arhetipal care are valoarea simbolică a unui Centru. Satul este un spațiu calitativ care impune schimbarea ordinii temporale, ieșirea din starea pragmatică a lucrurilor și situarea într-un plan al transcendenței. Dilatarea duratei, în expresie poetică, antrenează integrarea spiritului în pulsația universală:

„Aici orice gând e mai încet,
și inima-ți zvâcnește mai rar,
ca și cum nu ți-ar bate în piept
ci adânc în pământ undeva”.

(Sufletul satului)

---

[1] Mircea Tomuș, *Prefață* la volumul L. Blaga, *Poemele luminii*, București, Editura pentru Literatură, 1968, p. XI.

REF, tom 41, nr. 3–4, p. 151–167, București, 1996

„Panteismul sau mai bine zis panismul” [2] caracteristic viziunii poetice blagiene, explică identificarea sufletului primar cu natura, voluptatea confundării regnurilor în starea originară, de nediferențiere :

„Sufletul satului fâlfâie pe lângă noi,
ca un miros sfios de iarbă tăiată,

ca o cădere de fum din streșini de paie,
ca un joc de iezi pe morminte înalte”.
(Sufletul satului)

Lancrăm, locul obârșiei poetului, purtând în nume „sunetele lacrimei” — după spusele lui Blaga — se află la confluența contrariilor, a coexistenței eternului cu efemerul. Poetul opune perisabilității, disoluției formelor, proceselor de destructurare produse în timp, imaginea simbolică a permanenței satului.

„Împărății s-au prăbușit. Numai în Lancrăm subt răzor
Războaie mari ne-au pustiit. rămas-a firav un izvor”.

Izvorul este expresia simbolică a veșniciei naturale și a purității originare. Imobilismul satului lui Blaga nu este numai un reflex poetic al metafizicii sale, ci și al unei atitudini axiologice. Dăinuirea satului în forma neschimbată a începuturilor fixează imaginea unei proiecții cosmice, în atemporal, dar și recunoașterea unei valori eterne. Contrastul care reliefează conotațiile simbolice ale izvorului este întărit prin procedeul singularizării. Fenomenalul ipostaziat diferit, vegetal — uman, supus inevitabil morții, se opune esenței, arhetipului, situat în afara devenirii („Dar șipotul, el a rămas”). Lăcaș simbolic imaginar, al sufletului copilăresc primar, nealterat de degradarea istoriei, satul lui L. Blaga rămâne o construcție metafizică, în care autorul „Filozofiei stilului” caută „stihialul” îndărătul fenomenelor, principiul absolut pe care acestea îl întruchipează. Instinctul primitiv, vital, dorința de identificare cu starea de inocență a originilor readuc în timp, poetul în universul rural al permanențelor mitice ilustrate simbolic de imaginea izvorului :

„De-a lungul anilor în șir Mă duc să-l văd. E ca un fir
De câte ori în sat mă-ntorc, Pe care parcele îl torc”.
(Izvorul)

Sentimentul cosmic transpune spațiul concret, fizic într-un spațiu calitativ, în care limitele dispar, iar registrele teluric și celest se unifică. În regimul imaginarului, „țara” devine ca și „satul”, un centru :

„Țara și-a-mpis hotarele Toate până-n cer”.

Sugestia simbolică a unui axis mundi care unește cele două nivele cosmice face din verticalitate o dimensiune metafizică. Timpul ca durată și veșnicie se corelează cu spațiul transcendentalizat al „țării”/„satului”, în concretul figurii „revelatoare”, definitorii — în concepția blagiană -

---

[2] George Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, București, Editura Minerva, 1982, p. 876.

pentru situarea în „orizontul misterului". Selecţia metonimică prin care se împlineşte imaginea universului rural, statornic purtător al valorii, corespunde unei reducţii eidetice :

„*Pajuri roiesc — minutare în veşnicul ceas — Peste câmp şi oier*".
(*Ţară*)

Starea de înstrăinare a eului la „curţile dorului" asociază sentimentul cosmic în raport cu dinamica interioară desfăşurată în două sensuri contradictorii, complementare. *Extravertirea*, care implică dilatarea spaţiului pe verticală cosmică, semnifică distanţarea eului de esenţele arhetipale (în expresia simbolică a „lingurilor de lemn" „lângă blide", conotând permanenţa valorică) :

„*Cu linguri de lemn zăbovim lângă blide*
Lungi zile pierduţi şi străini.

Oaspeţi suntem în tinda noii lumini
La curţile dorului, Cu cerul vecini".

Poetul îi opune *atitudinea introvertită*, de regăsire a sinelui în deplinătatea sa, deschis spre absolut. Introvertirea bazată pe sentiment semnifică izolarea de o lume străină, de un univers al aparenţelor, şi pătrunderea spre interior, în căutarea purităţii primare şi a misterului, în nevoia de dezmărginire.

„*Din când în când câte-o lacrimă-apare*
şi fără durere se-ngroaşă pe geană.
Hrănim cu ea
nu ştim ce firavă stea".
(*La curţile dorului*)

Era firesc ca viziunea antinomică asupra relaţiei dintre cele două medii sociale, urban şi rural, frecvent subliniată de Blaga în scrierile sale să se reflecte şi în spaţiul imaginar al poeziei, care transferă opoziţia într-un plan metafizic. Antagonismul ireductibil dintre imaginea citadinismului şi interpretarea apocaliptică a destinului lumii moderne, la un pol, şi imaginea ruralităţii, la celălalt pol, constituie un mijloc poetic de reliefare a satului românesc sub specie aeternitatis. Ridicând antiteza gândiristă la un nivel de abstractizare şi transcendentalizare, L. Blaga proiectează cei doi termeni ai contrastului, *satul* şi *oraşul*, într-o ordine existenţială, în atemporalitate. Abstractizării ideii îi corespunde concreteţea imaginii poetice. Modernismul citadin care presupune îndepărtarea dramatică de natură şi pierderea plenitudinii iniţiale este reprezentat metaforic ca „o boală" răspândită universal, în diversitatea regnurilor, producând un efect distructiv, al alterării valorilor :

„*Bolnav e omul, bolnavă piatra, Se stinge pomul, se sfarmă vatra*".
(*Boală*)

În contrast cu „omul satului" care trăieşte „pe linia de apogeu, genială, a copilăriei", „omul oraşului", care poartă amprenta timpurilor moderne, îşi duce existenţa „în fragment, în relativitate, în concretul mecanic, într-o trează tristeţe şi lucidă superficialitate. Impresiile omului de la oraş, puse pe cântar de precizie, îngheaţă, devenind mărimi de calcul; ele nu se amplifică prin raportare intuitivă la un cosmos, nu dobândesc proporţii şi nu se rezolvă în urzeli mitice ca impresiile omului de la sat [3]. Satul arhaic, în proiecţie cosmică, conturează un univers magic, cu legi proprii care definesc fiinţarea în registrul sacru:

„În satul vechi de lângă lună
uşi se închid, uşi se deschid.
Umbra mea cade pe zid".
(Vrajă şi blestem)

Poezia *Pluguri*, din volumul *În marea trecere*, este construită pe antagonismul rural—urban, exaltând în imaginea simbolică a *plugurilor*, realitatea armonioasă, stabilă, totală a satului dintotdeauna. Structura contrastantă pune în relaţie lipsa de vitalitate proprie citadinismului frustrat de contactul cu naturalul, şi dinamismul şi puritatea inalterabilă a fiinţării rurale. Negarea oraşului se realizează fie prin relevarea artificialităţii mediului:

„Prietene crescut la oraş fără milă, ca florile-n fereastră",

fie prin semnalarea absenţei plinătăţii şi purităţii naturale, în expresie metaforică-simbolică.:

„prietene care încă niciodată n-ai văzut
câmp şi soare jucând sub peri înfloriţi".

Multiplicarea obiectului în reprezentare simbolică:

„sunt pluguri, pluguri, nenumărate pluguri",

accentuează regimul conotativ al imaginii, întărind astfel semnificaţia satului arhetipal. Plasarea în universal a imaginii centrale, a universului rural, care stă sub semnul afirmaţiei, conjugă dimensiunea timpului ca eternitate (*„vino să-ţi arăt brazdele veacului"*) cu dimensiunea spaţiului mitic (*„mari paseri negre/ce-au coborât din cer pe pământ"*).

Elogiul sufletului ancestral, primitiv, legat de imaginea mitică a pământului, reliefează dintr-un alt unghi universul satului; *olarii*, modelatorii lutului, se identifică cu substanţa începutului şi sfârşitului, coborând spre rădăcini, spre zonele nediferenţierii regnurilor:

„De veacuri ei îşi au aci lăcaşul, de la începutul
cel dintâi, groteşti şi tâmpi, guşaţii fără grai".
(Olarii)

Prezenţe atavice ale pământului, *olarii* stau sub semnul unei fabuloase absenţe a cuvântului. În general, în lirica lui Blaga tăcerea semnifică starea de dinaintea începutului, condiţia situării în „orizontul misterului". În *Hronicul şi cântecul vârstelor*, Lucian Blaga notează, refuzând logosul: *„Poate că starea mea embrionară se prelungea dincolo de orice termen*

---

[3] Lucian Blaga, *Geneza metaforei şi sensul culturii*, în *Trilogia culturii*, Bucureşti, Fundaţia pentru Literatură şi Artă, 1944.

normal (...) sau poate o nefirească luciditate s-a vârât cu efecte de anulare între mine și cuvânt." Limbajul tăcerii este mai relevant și mai aproape de esența lucrurilor, în viziunea poetului care afirma: ,,*tăcerea îmi este duhul*". Tensiunea căutării misterului care, paradoxal, nu trebuie găsit și atins, solicită limbajul tăcerii, iar vocația tăcerii este setea de întoarcere spre neființă.

,,Lucian Blaga e mut ca o lebădă.
Sufletul lui e în căutare, de totdeauna
în mută, seculară căutare, și până în cele din urmă hotare".
(Autoportret)

Așa cum se prezintă în ,,autoportretul" liric, poetul este ,,prieten al adâncului, al liniștii, sortit să contemple pururi absolutul din care s-a desfăcut. Nu se datorește, oare, muțenia aceasta amintirii unei copilării depărtate, netrăite, a *vremii când nu eram*, nu e ea prelungirea stării de nenaștere ? E tânjirea îngerului arghezian după fericirile de mai înainte, neputința lui a-și îndura condiția umană"[4].

Comunicarea subiectului, a eului liric cu universul obiectual răspunde imperativului blagian al ,,minus-cunoașterii", cunoașterii luciferice, în ,,orizontul misterului". Relația subiectului cu natura, în transfigurare poetică, se definește fundamental, în două atitudini lirice complementare, una de expansivitate cosmică, de exaltare și dilatare a eului, de vitalism dionisiac, cu accente expresioniste, de influență nietzscheană, alta de interiorizare sublimată metafizic, de împăcare cu legile materiei, de elogiu adus somnului, de adâncire ,,pe un plan mai organic și mai omenesc", după cum apreciază însuși scriitorul.

Făcând apologia spiritului mitic în relație cu ,,organicul" și ,,perspectiva sofianică", Blaga afirmă în *Discobolul* că ,,*suntem făcuți din substanța mitului*", comentând că ,,*dacă spiritului nostru i s-ar interzice miezul rostirii mitice — am deveni, fără nici o exagerare, muți ca mormintele*". Astfel, în aplicație poetică, imaginea pământului constituie o prelucrare a simbolului mitic-arhetipal, reprezentând ca manifestare a principiului pasiv, feminin, o stihie a fecundității și regenerării. Asociind pământului, erosul și imaginea cuplului, în context poetic, L. Blaga resemnifică o relație simbolică arhaică, care atestă solidaritatea *glie—femeie*, cu răspândire cvasiuniversală. Printr-un mecanism analogic care își are originea în omologarea sacră, mitică, combustia erotică a cuplului corespunde imaginii metafizice a trecerii de la noapte la zi, închipuită tot ca o ardere, cu sugestia unei hierogamii cosmice ; vitalitatea erotică și dilatarea cuplului uman în proiecție cosmică antrenează și imaginea pământului mistuit aidoma iubiților :

,,În zori când ziua va aprinde noaptea,
când scrumul nopții o să piară dus
de-un vânt spre-apus,

---

[4] Nicolae Manolescu, *Metamorfozele poeziei*, București, Editura pentru Literatură, 1968.

în zori de zi aș vrea să fim și noi
cenușă,
noi și pământul”.
(Noi și pământul)

Contactul cu teluricul, obiect al misterului, aduce cuplul într-o stare de somnolență impersonală. Funcția erosului se generealizează, iubirea devenind un principiu universal, care unește regnurile, registrele cosmice ; ea semnifică organicitatea în plan ontic și gnoseologic. Iubirea este un mod de comunicare sensibilă în osmoza cuplului uman, „tu și eu”, cu cuplul cosmic, cer-pământ ; la nivelul imaginii, focul cosmic, solar, în izomorfism cu iubirea ardentă, universală, introduce accente apocaliptice, sugerând trecerea dincolo de limite, la confluența elanului vital cu moartea.

„Pe spate ne-am întins în iarbă : tu și eu.
Văzduh topit ca ceara în arșița de soare

curgea de-a lungul peste miriști ca un râu”.
(Pământul)

Trăirea inconștientă, somnolentă a cuplului, în consonanță cu tăcerea pământului este dublată în spiritualitate prin actul interogației și prin impasul dilematic.

„N-avea să-mi spună
nimic pământul? Tot pământu-acesta

neîndurător de larg și-ucigător de mut,
nimic?”

Metafizica lui Blaga definește omul, sub raport ontologic, ca o ființă care trăiește în aspirația revelării misterelor. Asupra acestei năzuințe se exercită o „cenzură transcendentă”, care generează contradicția condiției omenești. Spiritul uman pendulează tensionat între „apetitul pentru mister” și frânarea acestei tendințe, căci revelația este numai relativă. Dubla interogație poetică conotează dilema cunoașterii sensibile, a comunicării în zonele esenței ascunse : va răspunde sau nu Pământul, aspirației eului poetic?

Versurile finale aduc rezolvarea :

„Ca să-l aud mai bine mi-am lipit
de glii urechea — îndoielnic și supus —
și pe sub glii ți-am auzit
a inimei bătaie zgomotoasă
Pământul răspundea”.
(Pământul)

Referindu-se în ansamblu la lirica blagiană, G. Călinescu observa ca o notă de specificitate că „poezia lui Blaga se înfăptuiește la rădăcinile ierburilor și macilor, [...], cu urechea spre inima pământului și cu o fixitate acută a ochiului și a auzului în actul de delimitare a regnurilor, amestecate într-o mimeză prudentă” [5]. Muțenia pământului, ilustrată de versurile de mai sus, semnifică prin metaforă personificatoare, de proveniență mitică, închiderea esenței în fenomenal, iar răspunsul („pământul răspundea") sugerează dezvăluirea relativă a misterului. Modul de comunicare corespunzător cunoașterii sensibile, registrului „minus-cunoașterii", implică în concretul imaginii poetice senzorialitatea auditivă. Ipostaza dilematică a poetului tensionat de interogații se prelungește în aceste versuri de sfârșit ale poemului, într-o atitudine surprinsă expresiv și concis în epitetul „îndoielnic". La fel de relevant semantic, epitetul asociat acestuia, „supus", exprimă acceptarea condiției umane subordonate „Marelui Anonim", centrul vital absolut, în variabila pământului, în acest context poetic. Actul revelării misterului implică erosul ca expresie simbolică a comunicării în planul sensibilului, prin omologarea *femeie—pământ* transpusă din sfera miticului în cea a poeticului, și resemnificată la nivelul simbolului artistic. Pornind de la solidaritatea cosmică originară, de la binomul *femeie—glie* aparținând principiului feminin, universal, structura poetică sugerează coincidența simbolică dintre bătăile inimii iubitei și pulsația ascunsă a pământului. Inima *(anima)* este un simbol feminin atât în mitologie, cât și în psihologia abisală a lui C. G. Jung. Pe plan macrocosmic, ea a fost asociată soarelui, în timp ce creierul a fost pus în relație cu luna, despre care se credea până în evul mediu târziu că „îngroașă apa și răcește creierul" (Paracelsius)[6]. În contextul structurilor imaginarului, inima corespunde simbolului *centrului*, fiind organul central al omului. „Dacă Occidentul face din ea sediul sentimentelor — notează J. Chevalier — toate civilizațiile tradiționale, dimpotrivă, localizează în inimă inteligența și intuiția : poate că astfel centrul personalității s-a deplasat de la intelect la afectivitate. Oare nu spune Pascal că *ideile mari vin din inimă?* Se poate spune de asemenea că, în toate culturile tradiționale, cunoașterea este înțeleasă într-un sens foarte larg, care nu exclude valorile afective"[7].

---

[5] George Călinescu, „*Lucian Blaga*”, în „Gândirea”, 1928, anul VIII, nr. 2.

Inima are valențele simbolice ale unui centru macrocosmic și este zona de întrepătrundere a spiritului și a materiei, lăcaș al lui Dumnezeu. Resemnificând simbolul Graalului, al inimii percepute ca un vas (cupă), Blaga construiește imaginea poetică a inimii care se umple de harurile cerului, în relație cu simbolul lutului, al pământului ca substanță modelatoare, legată de funcția maternă, de matrice :

„. . .ea e lutu-n care — odinioară pe Golgota
s-a scurs șiroaie sângele din trupul lui Isus,

când ghimpii îl mușcau ca niște ochi de farisei".

(Inima)

Metafora „lutul inimii", rezultată din corelarea a două simboluri arhetipale, se integrează unei viziuni poetice creștine, privind renașterea omenirii prin actul creator divin :

---

[6] Ivan Evseev, *Dicționar de simboluri și arhetipuri culturale*, Timișoara, Editura „Amarcord", 1994, p. 78.

[7] Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dicționar de simboluri*, București, Editura „Artemis", 1995, II, p. 78.

,,. . .când Dumnezeu se va-ndemna,
să fac-o altă lume
şi-o omenire

din neamuri mari de zei,
Stăpânul bun va plămădi atunci din lutul ei
pe noul Adam".
(Inima)

Orientarea poetului spre simbolurile mitice se explică prin funcţia de rezonanţă a acestora, ele fiind semnele unor aderări metafizice, legate de interogaţii insolvabile, deschise altor interogaţii. Pământul este un astfel de simbol circumscris liricii nu ca reprezentare exterioară, ci ca expresie a energetismului cosmic, în manifestarea unei ordini transcendente.

În *Poemele luminii*, impregnate ,,de un nietzscheanism zgomotos, în nepotrivire cu temperamentul nesanguin, cam rilkean al poetului"[8], după aprecierile criticului G. Călinescu, imaginea pământului implicată într-un impuls macrocosmic, asociază setea de dematerializare, de descătuşare a spiritului. Structura poetică simbolică aparţine regimului diurn al imaginii, relevând verticalitatea, ascendenţa, starea de elevaţie. Convergenţa imaginilor în expresie nominală şi verbală :

aripi—săgeată—valuri de lumină—cer—avânturi—să spintec—nemărginirea

semnifică elanul eului, sentimentul dilatării fiinţei ieşite din limitele sale. Pământul este cel invocat în împlinirea dezideratului eliberării spirituale :

,,Pământule, dă-mi aripi :
săgeată vreau să fiu să spintec
nemărginirea,
să nu mai văd în preajmă decât cer,
deasupra cer,

şi cer sub mine —
şi-aprins în valuri de lumină
să joc
străfulgerat de-avânturi nemaipomenite."
(Vreau să joc!)

Libertatea eului în expansivitate cosmică se motivează prin dorinţa de manifestare neîngrădită a spiritului divin cuprins în om :

,,ca să răsufle liber Dumnezeu în mine, *,,Sunt rob în temniţă !"*
să nu cârtească :
(Vreau să joc!)

Registrul teluric simbolic este particular legat de lirismul identificării voluptoase cu natura, degajat în jurul simbolului central, Pan, zeul forțelor chtoniene, întrupând satisfacția contopirii regnurilor într-o stare de somnolență edenică, vegetativă, expresie a indiferenței senine a firii. În *Pașii profetului*, panismul „se înfăptuiește cu mijloace artistice superioare și în consonanță cu tradiția noastră agrară, într-un pastoralism în care se regăsesc toate elementele bucolicei virgiliene”[9]. Somnul devine o stare universală, în care distincțiile se pierd, regnurile se întrepătrund, natura e o existență de sine stătătoare, un tot ultim. În concretul imaginilor care reflectă întâlnirea eului cu sevele pământului, la un prag senzorial, timpul însuși este cuprins de somnolența generală a materiei; dimensiunea temporală, a duratei se abandonează eternității:

---

[8] George Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, p. 876.

„Iar timpul își întinde leneș clipele   și ațipește între flori de mac”.

(Vară)

Senzualismul metaforic evidențiază puritatea trăirii simțurilor în contactul cu vegetalul și animalul; în cultul naturii integrat cosmicului, intensitatea senzațiilor primare (tactile, vizuale, olfactive) capătă un sens metafizic. În viziunea lui L. Blaga, sufletul este marcat de o vitalitate exacerbată prin contactul cu natura. Obosit de frenezia existenței naturii telurice, de beția vegetalului, sufletul caută somnul și leagănul începutului, prin întoarcerea la inocența primară:

„Eram așa de obosit
de primăveri,
de trandafiri,
de tinerețe
și de râs.
Aiurind mă căutam în leagănul bătrân
cu mâinile pe mine însumi —
— ca un prunc”

(Leagănul)

Gestul liric introvertit, al eului care-și sondează adâncimile, comunică setea de liniște, nostalgia după pacea și puritatea vârstei ideale de „prunc”, anxietatea în fața vieții. Pornind de la sugestia simbolismului mitic care atestă solidaritatea cosmică *pământ—femeie—vegetație*, Blaga transpune în plan poetic această structură simbolică ontică, resemnificând-o artistic. Senzorialitatea imaginilor subliniază starea de plenitudine vitală în confundarea metaforică a feminității cu vegetalul teluric.

„De prea mult aur crapă boabele de grâu.
Ici-colo roșii stropi de mac
și-n lan

o fată
cu gene lungi ca spicele de orz”.

(În lan)

Versurile ilustrează, alături de multe alte texte lirice, „organicul” definit de Blaga drept o determinantă interioară a creației românești, constând într-o contopire cu natura a tot ceea ce face românul. Atingerea cu teluricul implică o somnolență care facilitează identificarea trup uman—

---

[9] *Ibidem.*

pământ, corespunzătoare unei indiferențe edenice, senine, care exclude anxietățile existenței :

„Eu zac în umbra unor maci,
fără dorinți, fără mustrări, fără căinți
și fără-ndemnuri, numai trup
și numai lut”.

(În lan)

Singularizarea accentuată prin repetiția adverbului „numai” reliefează starea pură a materiei, în relația de echivalență *om—pământ.*

O altă atitudine a eului poetic, conturată liric în poezia *Dați-mi un trup voi munților*, reflectă o întruchipare titanică a forței vitale, care atinge proporții cosmice. Versurile cu accente expresioniste solicită substituirea trupului uman cu pământul însuși, corespunzător sentimentului dilatării eului, stării de expansiune cosmică determinată de un puternic vitalism dionisiac.

„Dați-mi alt trup să-mi descarc nebunia
în plin!
Pământule larg fii trunchiul meu”

Lirismul lui Blaga evoluează spre o stare conflictuală care unește bucuria de a fi cu suferința de a fi, la polul existenței, și spaima de moarte și acceptarea trecerii în neființă, la pol opus. Ciclicitatea ontică : moarte — ieșire din moarte—viață—revenire în moarte provoacă neliniști și întrebări dramatice privind sensul ființării. Confruntarea cu absolutul aduce în context poetic imaginea *mamei*, concretizare a unuia dintre cele mai importante simboluri arhetipale, care reflectă experiența inconștientă a individului. Simbolul universal matern este principiul *Anima* prezent în structura psihologică a ființei umane, fiind asociat instinctualității, inconștientului, afectivității, protecției, intimității. De aceea poetul invocă imaginea *mamei* căreia îi comunică „spaima de marele”, căutând catarsisul. Simbolul arhetipal al *mamei* resemnificat în context poetic blagian este raportat la starea inițială a increatului și la momentul trecerii din existență, din nou, în neființă. Metafora *in praesentia*, cu ambii termeni în expresie, *mamă—mormânt*, pune în relație simbolul maternității cu ciclicitatea ontică, implicând ființarea între ieșirea din moarte și reîntoarcerea în moarte, în circuitul continuu universal. Interogația exprimă tragismul condiției umane marcate de spaima extincției :

„Mamă, tu ai fost odat' mormântul meu.
De ce îmi e așa de teamă—mamă —
Să părăsesc iar lumina?”

(Din adânc)

Miracolul nașterii motivează, la nivelul imaginii, izomorfismul : „mamă”—„ulcior”—„humă”, semnificând relația semantică între principiul generator, matern, substanța telurică și rezultanta creației, cu sugestia conotației creștine a ființei umane modelate din lut :

Făptură de nicăiri conborâtă-n
imperiul mumei,
auriu, tânăr, proaspăt ulcior
rupt din coastele humei!”

(Naștere)

În dialectica poetică blagiană, nașterea înseamnă începutul înaintării spre moarte, devenirea („vei crește”) purtând emblema temporalității, în expresie metaforică („subt strașina vremii”). Existența umană marcată progresiv de spectrul morții se desfășoară sub imperiul neliniștii și al spaimei, „încet, ca o lacrimă-n ochi”.

Moartea valorizată negativ atrage imaginea pământului, legată de fenomenul disoluției materiei, al anihilării formelor concrete de existență. Opusă actului ființării, trecerea în neființă reprezintă negare axiologică, în care pământul are o funcție de mediere:

„Dragostele mele bune
cum le-a măcinat pământul
Cum pieriră pe sub iarbă
frumusețea și cuvântul!”
(Cântecul vârstelor)

Ontosul cu coexistența contrariilor („dragostele bune, rele”) se află sub incidența destinului, a anulării la polul extincției. Replica la interogație conține gândul anxios al descompunerii formelor de existență, al identificării cu substanța telurică. Și totuși, semnul simbolic al valorii („inele”) se impune ca perenitate:

„ce-a rămas sub glii din ele? Țărnă numai și inele.”
(Cântecul vârstelor)

Metafora, esențială în sistemul filozofiei culturii, la Blaga, se remarcă prioritar și în poezie, unde funcția metaforică *de plasticizare* de reliefare a concreteței obiectelor, cooperează cu *funcția revelatorie*, de evidențiere a misterului care rezidă în fenomene. Neliniștile existențiale ca și împăcarea poetului cu universul regăsit în puritatea originară sunt situate predilect în registrul metaforei. Întoarcerea la origini în expresia metaforică a *izvorului*, care conotează o permanență sustrasă mecanismului alterării, asociază imaginile metaforice ale *dorului* și *norului*, sugerând dematerializare, spiritualizare, purificare, în consens cu actul revenirii la obârșie.

„La obârșie, la izvor
nici o apă nu se-ntoarce,
decât sub chip de nor.
La obârșie, la izvor
nici un drum nu se întoarce
decât în chip de dor”.
(Cântecul obârșiei)

Structura metaforică realizată într-o construcție simetrică, de paralelism cu doi termeni accentuează ideea reversibilității raportată la unicitate și exemplaritatea reîntoarcerii. Metaforizarea cooperează cu procedeul singularizării care realizează selecția prin contrast a „drumului” spre „obârșie”. Necunoscutul, misterul morții generează interogații rămase fără răspuns, după cum „stihialul”, ființa abstractă a lucrurilor, principiul absolut pe care ele îl întruchipează, exercită atracție asupra spiritului cu deschidere spre metafizic, fără a se lăsa pătruns și descifrat.

„O, drum și ape, nor și dor,
ce voi fi, când m-oi întoarce
la obârșie, la izvor?
Fi-voi dor atuncia? Fi-voi nor?”
(Cântecul obârșiei)

Spectrul larg, plurivalent al *dorului* culminează cu imaginea metaforică a „dorului-dor" care semnifică atracţia morţii inevitabile, împlinirea destinului, la capătul existenţei. „Dorul-dor" este expresia unui superlativ absolut cu aplicaţie tanatologică :

„*Cel mai adânc din doruri e dorul-dor.*"
(Dorul-dor)

Singularizarea indică prin contrast starea de excepţie şi unicitatea trecerii în moarte. Imaginea dorului legată de ideea morţii pare să fie la Blaga o sugestie venită dinspre tradiţia populară funebră, din structurile imaginative construite de cântecele rituale de înmormântare. În viziunea poetică de esenţă mitică a cântecelor rituale funebre, Marea Trecere care constituie o călătorie obstaculată către o altă lume, la polul postexistenţei, presupune *dorul* ca atracţie a morţii, ca cerinţă psihologică de săvârşire neabătută a drumului spre lăcaşul sufletelor.

„*Iar mortul îmi trecea Marea fără nume,*
Unde dorul îl ducea, L-aialaltă lume".
(*Petrecerea mortului* — cântec ritual)[10]

Textele populare româneşti pun în valoare plurisemantismul *apei*, ca obstacol în Marea Trecere, dar şi ca mediu dizolvant şi purificator, în vederea regenerării. Cântecele rituale funebre atestă funcţia simbolică a apei, de dezintegrare, de suprimare a formelor. Variabila izvorului, cu atributul purităţii, elimină elementele care aparţin concretului, în vederea regenerării, a trecerii într-o nouă formă, spiritualizată. „La izvoare reci", „dalbul de pribeag" se purifică, spălându-se „pe mâini pân-la coate/de fiori de moarte".[11]

L. Blaga prelucrează poetic, în structuri inedite, imagini şi semnificaţii ale textelor populare, reţinând conotaţia izvorului, a morţii ca trecere, a drumului spre cealaltă lume, şi a dorului cu sensuri funebre. În concepţia populară despre moarte, detaşarea de condiţia umană şi integrarea în noua stare ontică, postexistenţială, implică disoluţia totală, în vederea regenerării ; rolul *apei* este definitoriu în desprinderea de biologic :

„*Sufletul din apă bea Şi el lumea o uita*".[12]

În textul poetic blagian, ştergerea memoriei concretului aparţine specific extincţiei transpuse metaforic în imaginea absolută a „dorului-dor" :

„*Acela care n-are amintire Şi nici speranţă, dorul-dor*".
(Dorul-dor)

Moartea este tot o trecere care solicită metafora revelatorie a drumului („pe-un drum ne duce dorul-dor"), şi defineşte destinul tot în substanţa metaforei („bate-n valea tuturor").

---

[10] Simion Florea Marian, *Înmormântarea la români*, Bucureşti, 1892, p. 439.
[11] Constantin Brăiloiu, *Ale mortului. Din Gorj*, Bucureşti, 1936, p. 286—289.
[12] Simion Florea Marian, *op. cit.*, p. 441.

Spirit reflexiv, poetul cantonează obsesiv în ideea morții, a veșnicului sfârșit pe care îl au toate lucrurile. Dar atitudinea față de moarte nu e aceeași, pe traseul liric al creatorului. Vibrația spiritului său legată de o concepție profund pesimistă asupra existenței, de angoasa determinismelor metafizice, tragice, se schimbă odată cu respingerea ideii neantizării. Privirea descurajantă asupra vieții corelată cu semantismul negativ al morții este abandonată prin două atitudini complementare, cu reflex poetic, una vizând adeziunea la viață, la legea firii, cealaltă acceptarea morții și-a destinului, printr-o conciliere lăuntrică. Împăcarea cu destinul implică o viziune eufemizantă, de inspirație folclorică, privitor la moarte și la imaginea pământului-mormânt. Poezia *Epitaf* este relevantă în acest sens. Prelucrând imaginea morții — călătorie obstaculată dezvoltată în textele rituale funebre cu rădăcini mitice, L. Blaga accentuează aspectul căutării drumului și al dificultății găsirii lui :

„Calea aici ce greu se găsește. Nu-i nimenea să te îndrepte”.

Negarea adjuvanței psihopompe, printr-o abatere de la modelul tradițional ritual poetic care include proiecții imaginare ale ajutorului dat defunctului în Marea Trecere, reliefează, în textul lui Blaga, starea de solitudine, izolarea ființei, prin ruptura ontologică produsă. Inscripția poetică funerară construiește imaginea *drumului* cu obstacole necunoscute („nebănuitele trepte”) care se dezvăluie în timpul trecerii („numai o clipă”), pentru a fi anulată ulterior, prin uitare („uitată pe urmă și ea”).

„Numai târziu, numai o clipă, îți dezvăluie

Uitată pe urmă și ea, nebănuitele trepte”.

Poezia conturează imaginea Marii Treceri, în mod progresiv, ca apropiere treptată de Centru. Adverbul „apoi” cu care se deschide strofa a doua, semnifică ideea de continuitate de la drumul obstaculat la pătrunderea în Centru, prin coborârea în sânul elementelor. Versurile resemnifică simbolul arhaic mitic al Pământului matern, regenerator, întoarcerea în țărână având conotațiile unui regressus ad uterum.

„Apoi ca frunza cobori. Și țărna
ți-o tragi peste ochi
ca o gravă pleoapă.
Mumele sfintele,
luminile mii,
mume sub glii
îți iau în primire cuvintele.
Încă o dată te-adapă.”

Sugestia eufemizării substanței-pământ vine tot din registrul cântecelor rituale funebre, tradiționale, precum *cântecul țărânii*, prin care creatorul anonim invocă protecția pământului, pentru „dalbul de pribeag”. Textele populare („ale țărânii”) realizează imaginea eufemizată a substanței telurice prin metafore de relație, cu ambii termeni explicitați, cu funcție compensatorie : „. . și tu, țărănioară, / să-i fii surioară, / să-i fii soțioară”. Cei doi termeni relaționați prin verbul copulativ comunică cerința de preluare de către pământ a rolurilor și relațiilor anulate prin evenimentul morții ; eufemizarea țărânii permite continuarea raporturilor comunionale și după moarte. Semnificațiile protecției și intimității telurice se regăsesc și în versurile blagiene, în comparația țărânii cu o pleoapă care închide ochiul. Epitetul („gravă") întărește atitudinea față de trecerea în moarte.

Utilizarea formei de plural („mumele" – „mume sub glii") indică multiplicarea formei mitice a lui *Terra Mater*, prin referirea la relația genetică a defunctului cu strămoșii. Sacralitatea ca atribut al strămoșilor, legată de cultul tradițional al morților, este relevată prin epitetul „sfintele". Prin imaginea luminii, multiplicată în relație cu aceea a mumelor („mumele sfintele" –„luminile mii") se reliefează, într-un sens, reprezentarea eufemizată a morților, și în alt sens, se evidențiază ideea de renaștere, lumina fiind un simbol arhetipal al resurecției. Întoarcerea la matrice coincide cu abandonarea logosului („mume sub glii / îți iau în primire cuvintele") și regăsirea tăcerii originare. Versul final („încă o dată te-adapă") conotează actul re-generării, în mecanismul ciclicității ontice. Valorificarea pozitivă a morții ca Trecere spre o altă formă de existență, și a pământului-matrice, prin actualizarea modelului tradițional în forme poetice originale, oferă poetului neliniștilor metafizice o soluție de acceptare a condiției umane, un remediu împotriva ideii dispariției totale.

Starea de ambiguitate a poeziei permite – în optica noastră – o hermeneutică mai complexă, prin determinarea celui de-al doilea plan de conotații, în relație cu primul nivel (comentat anterior), de resemnificare a conținuturilor tradiționale, de sursă arhaică, mitică, în context poetic inedit. Poezia „Epitaf" ne sugerează, la cel de-al doilea nivel hermeneutic, abordarea problematicii „minus-cunoașterii" și a creației și actului creator, într-un ansamblu de imagini predominant metaforice. La nivelul structurii de adâncime, enunțul metaforic fundamentat pe simbolul arhaic, ontic, de esență mitică, „calea aici ce greu se găsește", sugerează dificultatea căutării esenței în fenomenal, și corelat, efortul creației.

Revelația în cunoașterea sensibilă și în starea de grație implică apropierea de esență („o clipă") și imposibilitatea cuprinderii ei, în mod absolut („uitată pe urmă și ea"). „Nebănuitele trepte" semnifică metaforic progresia actului gnoseologic și a procesului creației, în sensul aprofundării misterului, al unui mister care – contradictoriu – nu poate și nu trebuie pătruns, pentru a fi sporit. Epitetul antepus metaforei, „nebănuitele", accentuează calitatea „minus-cunoașterii" și a actului creator. Strofa a doua a poeziei exprimă prin cumul de metafore simbolice continuitatea căutării esenței și aprofundarea misterului („apoi ca frunza cobori"), legate de semnificația maternității ca proces generator – regenerator, care presupune raportarea ființei, a creatorului la lanțul strămoșilor. Versurile comunică figurat permanența creației și a creatorului, care înving destinul și moartea.

În ansamblurile mitice și rituale, pământul ca matrice în neodihnită zămislire, primește prin înhumare trupul mortului care rodește asemenea semințelor, în pântecul teluric protector. Solidaritatea mitică *om – matrice telurică – sămânță* produce în continuare sinteza palingenetică *defunct – plantă*, cu predilecție în cazul unei morți premature. Întreruptă brusc, înainte de epuizarea valențelor vitale, existența continuă sub o altă formă, vegetală, care implică un proces de germinare, prin maternitatea telurică[13]. Tradiția populară românească atestă multiple variabile palingenetice *om—plantă*, adecvate diferitelor contexte folclorice. Un exemplu îl prezintă poezia rituală funebră care resemnifică modelul arhetipal mitic. Lamentațiile funebre conservă imaginea renașterii în formă vegetală a trupului înhumat, prin forța germinativă a Pământului-Mamă.

„Dragii mamii ochișori
Cum or crește pomișori!
Dragile mamii sprâncene
Cum or crește floricele!
Dragile mamii mânuțe
Cum or crește flori albuțe!"[14]

Situat „la cumpăna apelor", poetul trăiește sentimentul trecerii timpului și al apropierii de momentul morții, cu gândul întoarcerii la începuturi, întărind relația comunională cu Pământul.

„De câte ori calc
prin brazda bătută
buzele humei
pe tălpi mă sărută".
(Arhanghel spre vatră)

„Vatra-n lumină" la care poetul revine are valoarea unui Centru în care polii ontici, ai existenței și ai postexistenței, coincid. Vatra ca Centru se definește ca un spațiu calitativ de care se leagă permanența ființării. Lumina semnifică mecanismul generării-vitalității-regenerării, în ciclicitate ontică. În acest context conotativ, versurile finale:

„Adâncile mele
orzuri se-nchină",

oferă sugestia procesului palingenetic, de inspirație folclorică. Este o găsire a echilibrului în puritatea primară, în încrederea în forța regeneratoare a materiei chtoniene, care asigură eternitatea speței.

Glorificarea satului ca univers al veșniciei aduce cu sine elogiul inconștientului colectiv creator. „Prin *matricea stilistică*, după concepțiile lui Blaga, indivizii anumitor grupuri umane comunică între ei dincolo de timp, supunându-se unei fatalități. Actele lor conlucrează și se continuă, datorită acestui fond inconștient vital".[15]

Imaginea vetrei ca Centru, ca Realitate Absolută, independentă de timp și de spațiu, cu valoare axiologică, întâlnește în context poetic, imaginea metaforică simbolică a Cercului, care semnifică perfecțiunea, mișcarea eternă, fără început și sfârșit. „Închis în cercul aceleiași vetre" poetul coboară pe verticala sinelui, spre zonele de profunzime ale subconștientului, regăsindu-și strămoșii, prin activizarea memoriei afective a procesului genetic:

„Închis în cercul aceleiași vetre
fac schimb de taine cu strămoșii"
(Biografie)

---

[13] Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, București, Editura Humanitas, 1992, p. 330.

[14] Simion Florea Marian, *op. cit.*, p. 587 (segment de bocet, din comuna Vama, Bucovina).

[15] Ovidiu Crohmălniceanu, *Lucian Blaga*, București, Editura pentru Literatură, 1963, p. 100.

Somnul este un revelator al sinelui care-şi caută identitatea în entitatea şi continuitatea lanţului genetic. Creaţia îşi află sursa în acelaşi fond ancestral :

„Seara se-ntâmplă mulcom s-ascult
în mine cum se tot revarsă
poveştile sângelui uitat de mult”.

(Biografie)

Tematica tanatologică a somnului se relaţionează cu aceea a regăsirii eredităţii, prin întoarcerea la origini :

„În somn sângele meu ca un val
se trage din mine
înapoi în părinţi”.

(Somn)

Sentimentul dilatării eului într-o atitudine introvertită alătură imaginea identităţii cu „părinţii”, ca manifestare a stării primordiale inconştiente.

În mod special, poezia *Părinţii* construieşte un univers metaforic al identificării genetice, prin regresiune. Ideea de continuitate este relevată prin imaginea pământului care asociază imaginea morţii şi a renaşterii, într-o unitate a regnurilor interrelate : vegetal („grădinile”, „rădăcinile”) — mineral („pământ”, „lut”) — uman („noi” şi „părinţii”) :

„Coboară-n lut părinţii rând pe rând,
În timp ce-n noi mai cresc grădinile.

Ei vor să fie rădăcinile,
prin cari ne prelungim pe subt pământ”.

În acest complex de imagini care reflectă fuziunea regnurilor, pământul este mediul matricial în care fiinţa revine după moarte, pentru a reapare, printr-o palingeneză vegetală, exprimată metaforic. Permanenţa ontică, viaţă-moarte-renaştere, este şi una genetică, „noi”-„părinţii”, în relaţia metaforică „grădini” — „rădăcini”, implicând imaginea centrală a pământului, care resemnifică simbolul mitic.

Deseori, când poetul pune în relaţie imaginea pământului cu aceea a existenţei umane şi a continuităţii meta-fizice, versurile se încarcă şi de sensuri religioase — ortodoxe, adaptate contextului poetic. Simbioza om — pământ, în viziune religios-creştină, consemnând devenirea ciclică : din pământ ne-am născut, în pământ ne întoarcem, intersectează sursa arhaică mitică. Dispoziţia de a căuta „stihialul” îndărătul lucrurilor, de a aborda zonele primordiale, problematizând poetic asupra sensului vieţii şi al morţii, îl îndeamnă pe scriitor spre strucurile creştin-ortodoxe şi/

sau cele ale stratului cultural arhaic, precreștin. Rezultanta poetică este de fiecare dată o sinteză inedită care revelă un scriitor cu vocație metafizică, dilematic, bântuit de contradictii, anxios în fața vieții, nostalgic după pacea necreatului. Pământul îi oferă o soluție de conciliere interioară. Anulând sentimentul înstrăinării de sine, identificarea cu pământul, în permanența ființării în ordine cosmică, aduce echilibrul și armonia lăuntrică :

„Căutăm pământul, unde
mitic să ne-alcătuim,
ochi ca oameni să deschidem
dar ca pomii să-nflorim."

ULTIMA POEZIE A LUI LUCIAN BLAGA ȘI FOLCLORUL

ION T. ALEXANDRU

Articolul de față constituie o introducere la capitolul al III-lea *(Rădăcini folclorice și mitice în poezia postbelică a lui L. Blaga)*, din secțiunea dedicată poeziei, a lucrării noastre consacrată ***Rădăcinilor folclorice în literatura română contemporană.***

Abordarea poeziei celei mai noi a lui Blaga din perspectiva rădăcinilor sale folclorice autohtone este o necesitate în cadrul demersului critic mai larg, de elucidare a înseși esenței formulei întregii sale creații lirice. Ca și în cazul altor poeți afirmați în perioada dintre cele două războaie mondiale, socotiți pe bună dreptate ,,clasicii interbelici'' ai liricii românești (Arghezi, în primul rând), identificarea substratului folcloric catalizator al liricii blagiene ultime nu se poate face fără a privi această problemă în contextul întregii sale opere poetice, cosmos liric distinct în peisajul poetic evolutiv românesc.

De asemenea, în cazul lui L. Blaga, ,,filosoful poet, poetul filosof''[1], este deosebit de important de relevat ,,contribuția gânditorului [...] la orientarea spre folclor a poetului, orientare categoric programatică și derivând din concepția sa de filosof al culturii''[2].

Înainte de a arăta poziția specifică a lui Blaga într-o posibilă tipologie a relației poeziei culte românești cu folclorul, pe firul diacronic, al tradiției literare autohtone de valorificare a culturii populare, ca și înaintea reliefării orientării sale lăuntrice, organice, spre mediul rural și faptele sale spirituale, culturale, arhaice, trebuie să subliniem și faptul că autorul *Spațiului mioritic* a fost condus spre cultura și arta populară națională și de asimilarea unor influențe ale mediului spiritual în care și-a consolidat formația filosofică. Astfel, paradoxal, fondul autohton al gândirii filosofice blagiene a fost stimulat și de un impuls din afară, într-o perioadă când gândirea europeană era foarte preocupată să cunoască și să descrie stilurile de creație culturală ale diverselor etnii din diferite epoci istorice. Îndeosebi din studiile esențiale de morfologie a culturii ale lui Oswald Spengler și Leo Frobenius este preluat interesul teoretico-filosofic și metodologic de cercetare aprofundată a relațiilor organice dintre așa-numitele ,,culturi minore'' și ,,culturi majore'', materializate în opera sa de filosof al culturii *(Trilogia culturii : Orizont și stil*, 1935 ; *Spațiul mioritic*, 1936 ; *Geneza metaforei și sensul culturii*, 1937). Și în ceea ce privește

---

[1] Cf. Al. Tănase, *Lucian Blaga — filosoful poet, poetul filosof*, București, Editura ,,Cartea Românească'', 1977.

[2] Cf. Ștefan Augustin Doinaș, *Eseu asupra poeziei lui Lucian Blaga și Poeții români și folclorul*, în vol. *Lectura poeziei urmată de Tragic și demonic*, București, Editura ,,Cartea Românească'', 1980, p. 36, 106.

REF, tom 41, nr. 3–4, p. 169–175, București, 1996

orientarea ideologico-literară, estetică, europeană a vremii — sub semnul căreia a debutat ca poet Blaga — , se explică afinitățile sale creative cu folclorul și mitologia autohtone : dintre principiile estetice ale expresionismului care l-au atras pe Blaga trebuie remarcate acelea care resuscitau interesul pentru arta primitivă ca o nouă „structură antropologică a imaginarului".

Așadar, după romantismul care căuta în folclor, în primul rând, fabulosul, legendarul, o trăsătură a sa distinctivă fiind onirismul, expresionismul își atrage și asimilează din același izvor de gândire și simțire anonimă acele nuclee funcțional-simbolice bogate în sugestii poetice care pot bulversa însă o gândire logică, rațional-științifică : miturile, magia, superstițiile, fenomenul magico-religios etc.

Cercetarea operei poetice a lui Blaga — fie și numai aceea de după război — din perspectiva propusă de noi, va dezminți opinia formulată la revista „Viața Românească" — prin recenzia lui M. Ralea asupra volumului *În marea trecere*, în numărul din mai, 1924, în primul rând — , conform căreia „...poezia domnului Blaga e un produs exotic și ca atare izolat în mediul nostru artistic". Dimpotrivă, se va putea demonstra faptul că lirica blagiană rămâne primordial un fruct estetic relevant atât al spiritualității autohtone arhaice, cât și al modernismului în sensul general al cuvântului, de viziune poetico-estetică.

Admițând că rădăcinile mitico-folclorice ale liricii lui Blaga se datorează nu numai fondului său sufletesc intim originar, de obârșie rurală, și înseși orientării constante a tradiției literaturii și artei noastre culte spre cultura orală populară, ci și imboldului din afară, expresionist, de sorginte germanică, de la răspântia secolelor XIX—XX, nu putem totuși situa întreaga operă blagiană sub zodia acestui curent modernist, cu atât mai mult cu cât conceptul de expresionism a fost extrapolat la nivelul unei mișcări ideologico-estetice de amploare europeană, marcată cu stigmatele decadenței sale [3]. De asemenea, excludem subordonarea tematică a creației blagiene la o viziune sumbră, morbidă, printr-o ipotetică „similitudine" a unui mod de cunoaștere metaforică a „neînțelesului" [4]. Mai degrabă, este plauzibilă ipoteza aderenței lui Blaga la expresionism ca expresie estetică a unei tensiuni generale ce își caută echilibrul în perioadele de criză, încât „o anumită permanență clasică a spiritului nostru" face ca Blaga, „să rămână exponentul unei culturi tinere, care se deschide la viață, și de aceea mai puternică decât frământarea, decât neliniștea, decât spaima, rămâne încrederea într-un nespus încă mesaj românesc". [5] O confirmare vădită a acestei ipoteze estetice sugestive o oferă îndeosebi ciclurile poetice postume ale lui Blaga, fremătând de vitalitate, de bucuria nepotolită de a trăi, elogiind puterea germinativă eternă a naturii, „... a sământei — ca formă de perpetuare a vieții" [6]. S-a mai remarcat just și faptul că, nici propensiunea spre absolut a operei blagiene nu se reduce la o trăsătură exclusivă a expresionismului german", ci are o rădăcină în tradiții mai vechi raportabilă fiind, mai întâi, la arta simbolică medievală, care privește lucrurile ,,sub specie aeternitatis", cât și la tradiția folclorică, fie cea românească, impregnată de simbolism medieval, fie cea universală proiectată pe fondul arhaic al culturii folcloristice ca patrimoniu universal"[7]. Dovadă elocventă în acest sens este însăși mărturisirea lui Blaga în legătură cu o bună parte a creației populare : ,,N-a fost vechea noastră artă bizantină o artă de extaz? Nu e arta noastră populară și astăzi încă o artă care înlocuiește detaliul cu abstractul? Țăranul *stilizează* la fiecare pas. Când își pictează icoanele pe sticlă sau lemn. Când își țese scoarțele [. . .]"[8]. În totalitatea ei, așadar, ,,opera lui L. Blaga este expresia afinității profunde a poeziei moderne cu stilul poeziei populare"[9] și dacă expresionismul de nuanță germană se modela după arta mai veche gotică, la *popoarele neolatine* dubla raportare a poeziei la modernism și tradiția literară autohtonă s-a manifestat prin ,,scufundarea în zonele adânci unde se întâlnesc Europa și Asia, imaginile străvechi ale magiei și mitului", încât ,,Lirica modernă e bogată în versuri care fac să vibreze un patrimoniu universal de origine poetică, mitică, arhaică. Apar moșteniri străvechi ale folclorului"[10].

---

[3] Cf. Ovid Crohmălniceanu, *Lucian Blaga,* București, Editura pentru Literatură, 1963, p. 25.

[4] Cf. Mariana Șora, *Cunoaștere poetică și mit în opera lui L. Blaga,* București, Editura Minerva, 1969, p. 219—278.

[5] Cf. Edgar Papu, *Expresionismul în dramă,* în „Secolul 20", 1969, nr. 11—12, p. 109.

[6] Cf. Ion Dodu Bălan, *Introducere* la Lucian Blaga, *În marea trecere. The Great Transition,* București, Editura Eminescu, 1975, p. 6—16.

În poeziile blagiene, atât interbelice cât și publicate postum, în care s-au putut identifica ușor sau dificil rădăcini, nervuri folcloristico-mistice la diverse nivele creative (ideatic, imagistic, prozodic), s-a constatat de către un alt poet — foarte aplicat în comentariul fenomenului liric românesc și universal — că ,,apropierea și depărtarea de folclor lucrează simultan asupra conștiinței noastre"[11], adeverindu-se conlucrarea celor doi factori în magma genuină a creației sale : unul extern, ,,noul stil" european, expresionist — la care se afilia prin sondarea absolutului lucrurilor — și altul, îndeosebi intern, ,,din duhul eresului", după un mare model autohton predecesor, Eminescu, în legătură cu care afirma : ,,Dacă, printr-un accident, din opera poetică a lui Eminescu ne-ar fi rămas un singur vers ca acesta « Povești și doine, ghicitori, eresuri », figura poetului s-ar putea reconstitui. Versul reușește să evoce, poetic și muzical, printr-o simplă enumerare, toate substanțele încântătoare ale acestei lumi"[12]. Se poate afirma că Blaga a reușit, în acest sens, să refacă istoria gândirii, pornind de la izvoarele sale, ,,dar cu luciditatea omului modern, căruia aceasta îi poate oferi o simplă metodă de investigație poetică"[13]; prin filtrarea, în lirica sa, a unor străvechi zone ale artei noastre populare, se continua într-un mod original, propriu, experiența anterioară a literaturii românești culte de nutrire lăuntrică din sevele culturii și artei populare autohtone, încât însuși poetul recunoștea într-un interviu acordat revistei ,,Viaţa literară", în 1926 — că poezia sa, deşi pare ,,ultramodernă", este ,,în anumite privinţe mai tradiţională decât obişnuitul tradiţionalism, fiindcă reînnoieşte o legătură cu fondul nostru sufletesc primitiv, nealterat nici de romantism, nici de naturalism, nici de simbolism".

---

[7] Cf. Eugen Todoran, *Lucian Blaga. Mitul poetic*, I, Timișoara, Editura Facla, 1981, p. 41.

[8] Cf. L. Blaga, *Fețele unui veac*, reprodus în vol. *Zări și etape*, București, Editura pentru Literatură, 1968, p. 138.

[9] Cf. E. Todoran, *op. cit.*, p. 42.

[10] Cf. Hugo Friedrich, *Structura liricii moderne*, București, Editura pentru Literatură Universală, 1969, p. 176—177.

[11] Cf. Șt. Aug. Doinaș, *op. cit.*, p. 35.

[12] Cf. L. Blaga, *Din duhul eresului*, în vol. *Elanul insulei — aforisme și însemnări*. Prefață, text stabilit și note de George Gană. Ediție îngrijită de Dorli Blaga și G. Gană, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1977, p. 204.

[13] Cf. Ovidiu Bîrlea, *Folclorul arhaic și poezia lui Blaga*, în ,,Steaua", XVII (1966), nr. 6 (197), p. 58.

Într-o posibilă istorie şi tipologie a valorificării poetice culte a poeziei populare româneşti, Blaga se situează — prin întreaga sa lirică — drept unic reprezentant al acelei modalităţi estetice numită ,,personanţă folclorică"[14], rezultat tocmai al maximei şi deplinei convergenţe a creaţiei blagiene teoretice şi lirice. Termenul care denumeşte conceptul respectiv (lat. personare ,,a rămas") apare în chiar opera să de filosofie a culturii[15], denumind acea virtute a inconştientului de a ,,răzbate cu structurile, cu undele şi conţinuturile sale, până sub bolţile conştiinţei", reprezentând — alături de ,,sublimare" — al doilea proces prin care pătrund în conştiinţă straturi şi efecte ale ,,neologiei abisale". Spre deosebire de ,,sublimare", care — conform teoriei psihanaliste — generează forme ,,deghizate" ale conţinuturilor inconştiente, ,,personanţa" constituie pentru Blaga un ecou, un răsunet al acestora, atenuat, însă nedeghizat. Prin analogie, se poate stabili un raport similar între poezia lui Blaga şi structurile poeziei noastre folclorice. Astfel, deşi de la începuturi poetul ,,poemelor luminii" a avut, la nivel ideatic, nostalgia ,,tiparelor de la mume" — identice cu ,,Mumele stihii" şi cu goetheeanul ,,fenomen originar" în întemeierea mitică a lumii (realului) —, la nivel prozodic nu a avut aşa-numitul ,,sentiment al performanţei". Această incompatibilitate ideatico-prozodică este atenuată, chiar anulată, de deosebita importanţă a modelului prozodic folcloric pentru poezia cultă blagiană, căci structurile poeziei populare româneşti, îndeosebi arhaice, au constituit ,,singurul model formal asumat vreodată de poet"[16], recurgând consecvent la metrica, ritmurile şi rimele specific folclorice.

Făcând o paralelă cu marele său înaintaş, Eminescu, ca şi cu marele său contemporan, Arghezi —, din aceeaşi perspectivă, a tipologiei estetice a relaţiei poezia cultă românească/poezia populară autohtonă — nu putem afirma că poetul care a vibrat ,,La curţile dorului" se apropie de autorul ,,Luceafărului" prin ,,prezenţa completă a personalităţii înlăuntrul modelului folcloric"[17], ceea ce duce la adoptarea unor modele folclorice prozodice drept tipare pentru performarea propriei ideatici (,,filosofii"), gânduri poetice culte. Numai că, în timp ce Eminescu îşi apropia formele populare genuine, neprelucrate, nedeformate în vreun fel propriu, spre a-şi ,,masca" propriul mesaj, propriile gânduri, Blaga apelează la modalitatea ,,personanţei" prin care vin ecouri dintr-o structură de adâncime — ideatică şi sensibilă —, reverberaţii poetice culte ale acelei ancestrale şi colective ,,matrice stilistice" etnice. Antinomia aparentă, semnalată între nostalgia ,,fenomenului originar" şi absenţa vreunei performanţe prozodice în lirica blagiană, dispar — aşa-dar — când ne dăm seama că Blaga ,,împrumută ca atare versuri ale poetului popular anonim cu convingerea că în acest fel aderă la un tipar modelator al unui întreg etos național, adică la un factor de adâncime al fenomenului *stil*"[18]. În general, în cercetările care au abordat problema raportului poeziei blagiene cu folclorul, s-a remarcat faptul că rădăcinile folclorice ale acestei creații lirice culte sunt foarte adânci coborând cel mai adesea până la nivelul *folclorului arhaic* (legende, descântece, colinde, bocete, cântece funebre etc.), o primă privire critică din această perspectivă aparținând lui Ion Pillat: „Lucian Blaga se apleacă în adâncurile nebănuite ale descântecelor, ale bocetelor, ale colindelor. Acestor forme străvechi, pline de ființa unor mituri pierdute, îmbrăcate și pietrificate de taine ce ne depășesc, le dă viață într-o atmosferă de început sau de sfârșit de lume"[19].

---

[14] Cf. Şt. Aug. Doinaş, *op. cit.*, p. 37 ; p. 106.

[15] Cf. *ibidem*, p. 33—37.

[16] Cf. L. Blaga, *Orizont şi stil*, în vol, *Trilogia culturii*, Bucureşti, Editura pentru Literatură Universală, 1969, p. 41—42.

[17] Cf. Şt. Aug. Doinaş, *op. cit.*, p. 33.

Analiza liricii lui Blaga — postbelică —, din aceeași perspectivă a rădăcinilor sale folclorice-mitice, va evidenția însă puternic faptul că „... filonul arhaic nu se întâlnește cu exclusivitate, existând și numeroase contingențe cu celelalte genuri folclorice, în primul rând cu *cântecul liric*, dar el rămâne dominant"[20]; de asemenea, cercetarea noastră credem că va infirma într-o mare măsură o aserțiune precum aceasta: „Deși autorul simte încă nevoia îmbrăcării gândurilor în haină folclorică, apelarea la structurile poeziei populare e neglijabilă *după 1943*. O cât de sumară statistică scoate cu prisosință în evidență caracterul întâmplător al prezenței schemelor populare după această dată"[21]. În general, în întreaga operă a lui Blaga nu s-a identificat un număr extrem de mare de motive propriu-zise populare (doar nouăsprezece), preluate de acesta, făcându-se abstracție, de acelea socotite de „recuzită folclorică", adus în primul plan numai de aluziile și evocările creatorului cult sau ale eroilor săi, fără a fi propriu-zis prelucrate, ci numai transferate în forma originară „fie spre a accentua atmosfera magico-mitică sau apocaliptică din unele opere, fie spre a sluji ca termen de comparație sau haină metaforică"[22]. Între „motivele curat folclorice" (douăsprezece la număr) — ocurente în toată opera beletristică a lui Blaga — apare în poezia postbelică unul dintre acelea asupra cărora autorul a stăruit de-a lungul timpului și a căror selectare a fost determinată în primul rând de interesul filosofico-cultural, chiar dacă ulterior vor cunoaște o tratare estetică, respectiv lirică: motivul mitic arhaic al pământului transparent inițial. Acest motiv poetic blagian de inspirație folclorică — preluat din diversele legende populare etiologice —[23], prezent deja în piesele *Avram Iancu*, *Arca lui Noe*, și în interpretarea sofianică din *Spațiul mioritic*, apare și în atât de sugestiva poezie, cu titlul simbolic *A fost cândva pământul străveziu*, din ciclul postum erotic *Vară de noiembrie*: „A fost cândva pământul nostru străveziu / Ca apele de munte-n toate ale sale, / în sine îngânând izvodul clar și viu. / S-a-ntunecat apoi, ca de-o jale, / de bezne tari ce-n nici un grai / nu se descriu. / Aceasta — a fost când o sălbatică risipă / de frumuseţi prilej dădu întâia oară / păcatului să-şi facă pe subt arbori cale ?”.

---

[18] *Ibidem*, p. 34.

[19] Cf. Șt. Aug. Doinaș, *op. cit.*, p. 107.

[20] Cf. I. Pillat, *Aportul folclorului în poezia nouă românească*, 1933, reprodus în vol. *Tradiție și literatură*, București, Casa Școalelor, 1943, p. 55—70.

[21] Cf. I. Oprișan, *Lucian Blaga și transsubstanțierea estetică a culturii populare*, în vol. *Izvoare folclorice și creație originală*. Sub îngrijirea științifică a dr. Ov. Papadima. Academia de Științe Sociale și Politice a R.S.R., Institutul de Istorie și Teorie Literară „G. Călinescu", București, Editura Academiei, 1970, p. 222.

[22] Ov. Bîrlea, *loc. cit.*, p. 59.

[23] Cf. *ibidem*.

Motivul face parte dintre acele elemente folclorice ale liricii blagiene care nu se pot depista „decât la o cercetare extrem de riguroasă, minuţioasă şi aplicată” [24], fiindcă nu sunt dintre motivele evident folclorice, ci reprezintă „date mascate, diformate, preluate parţial”. Astfel, nu numai cercetarea textului poetic ca atare, ci şi a restului operei atât de complexe blagiene (dramaturgice, filosofice), putem găsi cheia folcloristică a versurilor citate anterior, căci filosoful culturii populare Blaga consemnează în *Spaţiul mioritic* următoarea informaţie revelatoare : „După o legendă românească de circulaţie regională, pământul a fost la început străveziu ca apa, încât se putea vedea prin el. Pământul s-a bucurat însă de această transparenţă numai până când Cain a ucis pe fratele său Abel” (p. 236). Această poezie rămâne şi ca o mărturie a croirii universului poetic blagian după modelul folclorului cosmogonic arhaic, în care se explorează şi tărâmul subteran, translucid până să devină „opac drept pedeapsă pentru răutatea unor oameni” [25]. Dacă în prima parte determinarea filosofică, mitică, este încă evidentă — desluşită îndeosebi după interpretarea sofianică a legendei etiologice folclorice originare, în *Spaţiul mioritic* — dezvoltarea ulterioară a motivului, tot mai accentuat lirică, îndepărtează decodificarea sa mitologică, teoretică, căci rămâne doar ca un prolog prima parte expozitivă a subiectului legendei originare, accentul punându-se în partea a doua a poeziei pe figuraţia estetică, poetico-erotică. Ca atare, acum se dezvăluie natura erotică a poeziei, având în centrul său simbolul purităţii absolute a iubitei, a aceleia care are virtutea deosebită de a face pământul să-şi recapete, „pentr-o clipă”, transluciditatea iniţială, sub pasul său : „Nu pot şti ce-a fost prin vremi, / odinioară, / ştiu doar ce văd : sub pasul tău, / pe unde treci / sau stai, / pământul înc-odată, / pentru-o clipă, / cu morţii săi zâmbind, se face străveziu. / Ca-n ape fără prunduri, fabuloase, reci, / arzând se văd minuni / prin lutul purpuriu”. Apariţia şi dezvoltarea în partea secundă a acestei atât de bogat simbolice poezii a unei alte legende etiologice mitice înrudite cu cea preluată în prima parte (credinţa despre puterea „*Moşului fără nume*” de a strălumina pământul sub paşii săi) — pe care se pare că autorul n-o cunoaşte la redactarea *Spaţiului mioritic* [26] — vădeşte permanenta orientare filosofică a poetului, aflată în adâncul tratării estetice a celor mai multe motive folclorice. Apoi chiar în cursul operei sale beletristice (dramatice) Blaga însuşi reproduce credinţa de sorginte folclorică la care face doar o aluzie lirică în poezie: „Cum era să nu-l cred pe cuvânt? — istorisește Noe întâlnirea cu Moșul — se făcuse pământul străveziu, limpede ca apa de munte, unde sta — iar când Moșul a ieșit din moară, deveni la fel și drumul, că zăream în adânc! Se făcuse huma străvezie sub opincile sale. C-o singură clipire aș fi putut să văd și morții care zac îngropați, pretutindeni, surâzând senini, că deasupra lor trece Moșul fără nume" [27].

---

[24] Cf. I. Oprişan, *op. cit.*, p. 224.

[25] Cf. îndeosebi Tudor Pamfile, *Pământul după credinţele poporului român*, Bucureşti, „Cultura naţională”, 1924, p. 5.

[26] Cf. Şt. Aug. Doinaş, *op. cit.*, p. 35—36 ; 105—106.

Comentariul nostru asupra ideaticii și motivicii poetice, ca și asupra stilisticii de origine folclorică blagiene contemporane, a fost larg dezvoltat în studiul *Rădăcini folclorice în poezia lui L. Blaga* (I—II) [28], când analiza rădăcinilor folclorice și mitice autohtone a fost în mod necesar și dialectic îmbinată cu aceea asupra laturii formale, stilistice, prozodice a poeziei postbelice a autorului *Mirabilei semințe*.

---

[27] Cf. Ov. Bîrlea, *loc. cit.*, p. 59.

[28] Cf. Ion T. Alexandru, *Rădăcini folclorice în poeziq lui L. Blaga*, (I—II), în „Revista de etnografie și folclor", nr. 29 (1984), nr. 1, p. 39—54; nr. 2, p. 95—118.

O LUCRARE FUNDAMENTALĂ: *ENCICLOPEDIA CULTURII TRADIȚIONALE ROMÂNEȘTI*

ALEXANDRU DOBRE

După cum vă este cunoscut, acelora dintre dumneavoastră care urmăresc mai îndeaproape „Revista de etnografie și folclor", de câtăva vreme ne preocupă ideea alcătuirii unei *Enciclopedii a culturii tradiționale românești*, lucrare fundamentală, de proporții monumentale, de natură să ofere o imagine cuprinzătoare — și integratoare, în același timp — asupra unuia dintre segmentele foarte importante ale culturii noastre naționale [1]. Nu spunem un lucru nou afirmând că, fără o cercetare aprofundată a fiecărui aspect în parte și a fenomenului pe care îl reprezintă cultura tradițională în totalitatea sa, va fi greu, dacă nu imposibil, să înțelegem și să explicăm rosturile, determinările, semnificațiile, evoluția sau mecanismele interne ale acestui complex și unitar ansamblu, extrem de unitar în diversitatea lui, pe care îl cuprindem sub marea cupolă căreia îi spunem cultura tradițională românească. Am adoptat, precizăm de la început, termenul de cultură tradițională, revenind la un mai vechi concept vehiculat în folcloristica românească și internațională, pentru că ni s-a părut a fi singurul, cel puțin deocamdată, capabil să însumeze și să răspundă cât de cât exact modului de manifestare a fenomenului în viața reală.

Caracterul enciclopedic al culturii tradiționale românești a fost observat de multă vreme. Încă Bogdan Petriceicu Hasdeu constata, în a doua jumătate a veacului trecut, că „În acest *Cestionar* — este vorba despre *Programă pentru adunarea datelor privitoare la limba română* — predomnesc două puncturi de vedere nouă pe care mi le impunea starea actuală a științei limbei și cari sunt cu totul străine lexicografiei de școala clasică: 1. fonetica poporană, temelia dialectologiei; 2. credințele cele intime ale poporului, obiceiele și apucăturile sale, suspinele și bucuriile, tot ce se numește astăzi — în lipsă de alt cuvânt mai nemerit — cu vorba engleză folklore. Voiam să cunosc pe român așa cum este dânsul în toate ale lui, așa cum l-a plăsmuit o dezvoltare treptată de optsprezeci veacuri, așa cum s-a străcurat el prin mii și mii de înrâuriri etnice, topice și culturale" [2]. Reamintind că la acea dată, deși își căpătase

---

[1] Alexandru Dobre, *Istoria folclorului, a folcloristicii, etnografiei și artei populare în perspectiva anului 2000. Necesitatea unei noi abordări*, în „Revista de etnografie și folclor", 40 (1995), nr. 2, p. 123—130.

[2] B. Petriceicu-Hașdeu, *Etymologicum Magnum Romaniae. Dicționarul limbei istorice și poporane a românilor*. Ediție îngrijită și studiu introductiv de Grigore Brâncuș, 1. București, Editura Minerva, 1972, p. 11.

REF, tom 41, nr. 3—4, p. 177—186, București, 1996

autonomia, cultura populară era încă studiată ca un auxiliar, prețios, de temei chiar, dar auxiliar totuși al cercetărilor cu caracter filologic și precizând că pledoaria lui Hasdeu era plasată în deschiderea marelui *Etymologicum — Dicționarul limbei istorice și poporane a românilor*, să urmărim, în continuare, gândurile marelui nostru învățat : „Dicționarul unei limbi trebuie să fie pentru un popor o enciclopedie a traiului său întreg, trecut și prezinte. În limbă o națiune se privește pe sine însăși într-o lungă galerie de portrete din epocă în epocă, unele ceva mai șterse de vechime sau de împregiurări, dar în cari totuși ea își recunoaște pe deplin individualitatea : cum a fost din leagăn, cum a crescut, cum a mers înainte și iarăși înainte, cum a ajuns acolo unde este. Grație Cestionarului meu, cele mai învechite din acele portrete vor căpăta un colorit de viață ; cele mai nouă, vor putea chiar să vorbească, fiecare cu timbrul său"[3].

Mesajul lui Hasdeu, acest ambițios și pretențios program de cercetare, a fost înțeles așa cum se cuvine de discipolii săi și, ceea ce este foarte important, pus în lucrare de aceștia. Ne gândim, în primul rând, la Simion Florea Marian, a cărui operă se prezintă ca un edificiu cu caracter enciclopedic, dar și ca o enciclopedie a vieții spirituale românești din vremea sa. La fel stau lucrurile în ceea ce îl privește pe Tudor Pamfile care, înțelegând despre ce este vorba, îl secondează pe Marian, îi continuă unele scrieri pe care Marian n-a mai apucat să le scrie. Mai mult chiar, Tudor Pamfile ne dă cea mai completă prezentare cu caracter enciclopedic a vieții spirituale și materiale a unui sat — Țepu, locul nașterii sale. În vremea noastră, aceeași viziune enciclopedică, dar dintr-o altă perspectivă, a avut-o Ovidiu Bîrlea, a cărui operă încearcă să cuprindă cultura tradițională românească în integralitatea sa[4].

O concepție apropiată aceleia a lui Hasdeu a avut-o și Ovid Densusianu, care considera că „. . . folclorul trebuie să ne arate cum se resfrâng în sufletul poporului de jos diferitele manifestații ale vieții, cum simte și gândește el fie sub influența ideilor, credințelor, superstițiilor moștenite din trecut, fie sub aceea a impresiilor pe care i le deșteaptă împrejurările de fiecare zi"[5]. Lecția de deschidere a lui Densusianu a cursului său de folclor de la Universitate, un adevărat program de studiu și cercetare a culturii tradiționale, cu o influență incontestabilă și de bun augur asupra folcloristicii românești moderne, ne va fi de un real folos și în fixarea metodologiei și a motivațiilor lucrării pe care o inițiem astăzi. „În felul acesta — își explică Densusianu metoda — am înțeles folclorul în culegerea de texte *Graiul nostru*, publicată împreună cu d-nii Candrea și Speranția. Materialul adunat acolo poate da o idee de mulțimea de fapte care așteaptă să fie înregistrate de cei care vor căuta să petreacă printre țărani, nu numai pentru a culege basme ori poezii, cum s-a făcut mai bine ori mai rău de alți folcloriști, ci pentru ca să-i cunoască în lumea lor de fiecare zi și să însemne tot ce li se va părea că merită să nu fie dat uitării. Dând

---

[3] *Ibidem*, p. 12.

[4] Alexandru Dobre, *Ovidiu Bîrlea sau încercarea de abordare cuprinzătoare a folclorului românesc*, in „Revista de etnografie și folclor", 32 (1987), nr. 1, p. 73—77.

[5] Ovid Densusianu, *Folclorul. Cum trebuie înțeles*, în idem, *Flori alese din cântecele poporului. Viața păstorească în poezia noastră populară. Folclorul. Cum trebuie înțeles. Graiul din Țara Hațegului*. Ediție îngrijită și prefață de Marin Bucur. București, Editura pentru Literatură, 1966, p. 45.

folclorului această interpretare — continuă Densusianu —, nenumărate vor fi foloasele pe care ni le va aduce, și oricine va putea găsi informații mai bogate, nouă, asupra vieții, sufletului celor care trăiesc mai departe de cultură"[6]. Insistând asupra însemnătății pentru știință a noii abordări metodologice în culegerea faptului de folclor, Densusianu notează în continuare: „Culegerile de folclor în felul arătat, dându-ne informații directe și sigure asupra sufletului poporului, vor face să ne schimbăm multe păreri, multe prejudecăți. Pentru noi în special vor fi de mare folos constatările la care vom ajunge pe această cale, pentru că se știe cât de înrădăcinate sunt și azi unele credințe despre cei din popor"[7]. Este evident că în această lecție de deschidere demersul lui Densusianu se îndrepta cu precădere către „foloasele", nu numai științifice, ale adoptării și aplicării unei noi metode de culegere a folclorului, de fapt de extindere și către alte segmente ale culturii populare decât cele practicate cu insistență până atunci, literatura populară în speță. Dar, după cum ușor se poate constata, larga sa expunere de motive ne poate da numeroase sugestii profitabile pentru mai deplina conturare a ceea ce dorim noi să întreprindem. Ca să nu mai vorbim de faptul că felul în care a fost conceput *Graiul nostru*[8], motivația și ecourile notabile ale acestei excelente colecții de documente etnofolclorice ne-au servit de model, ne-au ajutat într-o măsură care cu greu se poate evalua la dimensiunea ei reală în stabilirea etapelor principale ale programului nostru de cercetare, fapt pentru care i-am și acordat atenția cuvenită[9].

Colaborator apropiat și prieten până la o vreme al lui Densusianu, Ion-Aurel Candrea, într-o lucrare de referință până astăzi, va sublinia și el caracterul enciclopedic al culturii tradiționale românești, cercetând-o ca atare. „Dar — se întreba Candrea — ce este folklorul?" Și dădea el însuși această definiție care ni se pare că merită luată în seamă, răspunzând în bună măsură demersului nostru: „Suma interpretărilor pe care le dă poporul fenomenelor naturii, și, în genere, tuturor celor văzute, auzite sau simțite de dânsul, care frământă imaginația-i bogată, care se strecoară în sufletu-i simplist și pe care creieru-i le înregistrează și le răstălmăcește exteriorizându-le prin grai și prin cântec, prin datine și obiceiuri, constituie o enciclopedie *sui generis* — enciclopedia sufletului poporului — folklorul"[10].

Și tot I. A. Candrea făcea o observație care, credem noi, trebuie luată în seamă, servind cum nu se poate mai bine scopurile noastre: „Alături de concepțiile pur științifice privitoare la astronomie, cosmografie și meteorologie, la botanică și zoologie, la chimie și fizică, la medicină, chirurgie și farmacopee, la filosofie și teologie, la muzică și poetică etc. etc., avem concepţiuni proprii ale poporului care, în cele mai multe cazuri, sunt diametral opuse rezultatelor obţinute de învăţaţi în decursul veacurilor. Aceste concepţiuni care se transmit în popor, prin tradiţie, aproape nealterate, din tată în fiu, din generaţie în generaţie, apar astăzi — în veacul telefoniei fără fir şi al teoriilor einsteiniene — nu ca nişte fosile, ci ca nişte organisme vii care şi-au păstrat structura primordială din timpurile cele mai îndepărtate, când abia se zămislise omenirea şi când civilizaţia nu-şi înjghebase măcar primul leagăn"[11]. Două sunt, pentru lucrarea noastră, sublinierile ce trebuie reţinute, şi anume : 1. raportul dintre ştiinţele exacte şi cele empirice, de factură populară, în întreg rostul şi semnificaţia lor şi 2. teoria „fosilelor vii", formulată pentru întâia oară de Emil Racoviţă cu privire la fapte şi fenomene din specialitatea sa, preluată de Mircea Eliade şi aplicată creator faptelor de cultură populară, teorie care a căpătat o circulaţie de răspândire internaţională devenind, în cele din urmă, aşa cum se întâmplă de regulă în astfel de cazuri, un loc comun în ştiinţa folcloristicii. Şi cartea lui Candrea ne-a servit ca obiect de studiu şi cercetare, metoda întrebuinţată dându-ne nu numai sugestii dar şi un posibil model[12]. Cu aceeaşi intenţie, dată fiind raritatea cărţii lui Candrea, pentru a facilita o eventuală discuţie pe tema propusă spre dezbatere, am şi reprodus unul dintre capitolele importante ale lucrării[13].

---

[6] *Ibidem*.

[7] *Ibidem*.

[8] I.-A. Candrea, Ov. Densusianu, Th. D. Speranția, *Graiul nostru. Texte din toate părțile locuite de români*. Publicate de..., vol I. *România*, București, Atelierele Grafice Socec et. Co., Societate anonimă, 1906—1907 (pe coperta exterioară), 1906 (pe coperta interioară); vol. II. *Basarabia, Bucovina, Maramureș, Țara Oașului, Transilvania, Crișana, Banat, Serbia — Graiul istroromânilor, megleniților și aromânilor*. București, Atelierele Grafice Socec et Co., Societate anonimă, 1908, 553 + 218 p. Din publicațiile Ministerului Instrucțiunii și al Cultelor cu prilejul jubileului de 40 de ani de domnie a M. S. Regelui Carol I.

[9] Alexandru Dobre, *O colecție fundamentală de documente etnografice și folclorice: „Graiul nostru"*, în „Revista de etnografie și folclor", 40 (1995), nr. 3, p. 355—365.

[10] I.-A. Candrea, *Iarba fiarelor*. Studii de folklor. București, Cultura Națională, 1928, *În loc de prefață*, p. 7.

Până acum am apelat la aprecierile, constatările şi definiţiile unor folclorişti-filologi. Să vedem dacă părerea lor este împărtăşită şi de etnografi şi ce anume nuanţări aduc aceştia din urmă. Sistematizând tot ceea ce se spusese până atunci, pe plan naţional şi internaţional, făcând o trimitere directă la lucrările clasice ale lui Simion Mehedinţi şi trecând totul prin filtrul propriu din care nu lipsesc cercetările personale şi îndelunga meditaţie asupra fenomenului abordat, profesorul N. Al. Rădulescu, membru corespondent al Academiei Române, ales în mai 1948, şi titularul cursului de etnografie la secţia geografică a Facultăţii de Ştiinţe a Universităţii din Bucureşti, dădea în 1948 o definiţie care ni se pare notabilă. „Etnografia — susţinea N. Al. Rădulescu — este ştiinţa care se ocupă cu studiul civilizaţiei şi culturii popoarelor, care nu au ajuns la stadiul industriei moderne, şi a relictelor de veche civilizaţie şi cultură a popoarelor civilizate. Etnologia sau etnografia generală este ramura etnografiei care studiază, comparativ şi evolutiv, civilizaţia şi cultura umană. Etnografia descriptivă sau etnografia propriu-zisă este ramura etnografiei care înfăţişează descriptiv civilizaţia şi cultura umană, pe regiuni, într-o anumită epocă. Folklorul este o ramură a etnografiei care studiază elementele de civilizaţie şi cultură umană care se transmit prin viu grai"[14].

---

[11] *Ibidem*, p. 7—8.

[12] Alexandru Dobre, *I.-A. Candrea. Contribuţii la cunoaşterea operei de folclorist*, în „Revista de etnografie şi folclor", 40 (1995), nr. 2, p. 147—160.

[13] I. A. Candrea, *Iarba fiarelor*, în „Revista de etnografie şi folclor", 40 (1995), nr. 2, p. 160—171 ; capitol publicat ca *anexă* la studiul nostru menţionat în nota anterioară.

[14] Nicolae Al. Rădulescu, profesor universitar, *Etnografia* şi *Metodologie geografică*. Curs pentru anii III şi IV, Secţia Geografică, Facultatea de Ştiinţe, Universitatea din Bucureşti. Apărut sub îngrijirea studenţilor an III : d-ra Matei Ecaterina, dl Dumitrescu M. Marin. Hărţile au fost executate de dl Dumitrescu Marin. U.N.S.R., Secţia Centrală Profesională, 1947 (litografiat), p. 12—13.

Mulţumim şi pe această cale doamnei dr. Sorina Vlad, cercetătoare la Institutul de Geografie al Academiei Române, fiica profesorului N. Al. Rădulescu, pentru amabilitatea cu care ne-a pus la dispoziţie acest important curs universitar, atât de puţin cunoscut şi pus în valoare.

Nu ne-am propus, în acest moment şi în acest loc, o trecere în revistă a tuturor părerilor care stabilesc obiectul de studiu şi definiţia fiecăreia dintre subdisciplinele ştiinţifice ce-şi consacră preocupările cercetării, de ansamblu ori secvenţiale, a culturii tradiţionale. Cu atât mai mult cu cât putem uşor constata cu toţii, împreună cu profesorul N. Al. Rădulescu, mai sus citat : ,,Credem că marea variaţie în definiţii provine de la ideea — pe care nu o împărtăşim — că etnografia şi etnologia sunt două discipline separate, independente, ca şi folclorul, când în realitate ele aparţin toate, sunt adică subdivizate marei ştiinţe a etnografiei''[15].

Pentru a da un sens mai rotund câmpului de abordare pe care îl propunem am adoptat noţiunea de cultură tradiţională, în mod sigur discutabilă, şi ea, mai ales că implică şi unele conotaţii particulare mai vechi. Ni s-a părut totuşi că răspunde mai exact realităţii etnofolclorice şi modului organic-integrator în care vedem alcătuită des amintita enciclopedie.

Spuneam, la începutul acestei conferinţe, că ideea alcătuirii unei enciclopedii a culturii tradiţionale româneşti nu ne aparţine. Iniţiativa unei astfel de alcătuiri, bine motivate, aparţine lui Ovid Densusianu.

În sesiunea academică a anului 1919 Ov. Densusianu face o expunere în legătură cu ,,motivele pentru cari ar trebui ca publicarea materialelor de folklore, începută de Academie, să fie reorganizată pe alte baze, mai corespunzătoare ştiinţei''[16]. În sesiunea anului următor — şedinţa Secţiunii Literare din 27 mai 1920 — ,,în legătură cu raportul depus în 1919'', Ovid Densusianu ,,ceteşte următorul *plan pentru reorganizarea adunării şi publicării materialelor de folklore*''[17]. (subl. ns., A.D.). Despre această iniţiativă a lui Ov. Densusianu am vorbit şi cu alte ocazii[18], dar, prea puţin cunoscută şi servind cum nu se poate mai bine scopurilor noastre, o vom relata pe larg.

O primă secţiune a acestui ,,plan'' se referă la metodologia culegerii folclorului românesc, Ov. Densusianu reluând şi subliniind concepţia sa în această privinţă, deja expusă şi cu alte prilejuri. ,,În adunarea materialelor — insista Densusianu — sunt de părere să se ţină seamă *nu numai de folklorul tradiţional*, ci şi de *cel de actualitate*, adică de tot ce arată cum se răsfrânge în sufletul poporului vieaţa la care el participă. Vor trebui astfel culese povestiri variate în care ţăranul îşi exprimă sentimentele, gândurile sale în diferite împrejurări şi alături de acestea se vor aduna motivele folklorice nouă — cântece, legende ş.a. — care sunt puse în circulaţie în diferitele regiuni, pentru că nu trebuie să uităm că imaginaţia poporului nu rămâne inactivă, e stimulată mereu de ce se întâmplă în anumite împrejurări (să ne gândim la răsunetul pe care l-a avut războiul în sufletul ţăranilor şi care oferă folkloristului elemente nouă de cercetare)''[19].

---

[15] *Ibidem*, p. 12.

[16] *Analele Academiei Române*. Seria II, Tomul XL. 1919—1920. Partea administrativă şi dezbaterile. Bucureşti, Librăriile ,,Cartea Românească'' şi Pavel Suru, 1921, p. 154.

[17] *Ibidem*.

[18] Alexandru Dobre, *Ion Muşlea şi chestionarele Arhivei de Folclor a Academiei Române*, în Academia Română, *Memoriile Comisiei de Folclor*, II (1988), Bucureşti, Editura Academiei, 1992, p. 124—126 ; idem, *Primele încercări de instituţionalizare a cercetărilor în domeniul culturii populare la Academia Română*, în Academia Română, *Memoriile Comisiei de Folclor*, III (1989), Bucureşti, Editura Academiei, 1993, p.85.

[19] *Analele Academiei*, vol. şi p. citate.

Constatând că „multe regiuni — ca Maramureşul, nordul Transilvaniei, Basarabia, Dobrogea şi multe ţinuturi aromâne — nu au fost decât întâmplător sau deloc explorate", Densusianu considera de primă urgenţă necesitatea ca „prin misiuni speciale să se adune materialul folkloric din aceste părţi" [20]. De asemenea, sugera Densusianu, „se vor pune la contribuţie comunicările ce se pot avea prin răspândirea de *chestionare*" [21], cunoscută fiind deja eficienţa practică a acestei metode, dovedită, între altele, şi de rezultatele obţinute de Hasdeu şi N. Densuşianu.

Cea de a doua secţiune a „planului" lui Densusianu, care, în fapt, ne interesează în mod deosebit acum, se ocupă de modul în care concepe universitarul bucureştean punerea în valoare a acestui material. Programul de valorificare, la rândul său, presupune câteva repere distincte, dar care sunt legate organic şi se intercondiţionează reciproc : „Acest material — precizează Densusianu — va înlesni înfiinţarea unei **arhive folklorice** pe lângă Academie, care va permite într-o zi să se publice o **Enciclopedie a folklorului român**, cum şi un **Atlas folkloric**, care să arate repartizarea geografică a unor motive din creaţiunile noastre populare. Deoarece mult material folkloric s-a tipărit în ziare şi reviste, s-ar cuveni ca el să fie adunat într-o culegere — într-un fel de « corpus » — care se înţelege de la sine de ce mare folos ar fi pentru cercetători. Paralel cu adunarea materialului, va trebui să se înceapă o serie de **studii, mai ales comparative**, cu privire la folklorul nostru, ceea ce s-a făcut prea puţin la noi şi nu după metode riguroase" [22].

Câţiva ani mai târziu, şi tot într-o zi de 27 mai, Ov. Densusianu revine cu câteva precizări şi noi motivaţii, prezentând o „*propunere asupra modului cum ar trebui făcute publicaţiunile de folklore, alături de cele de filologie*" [23]. Această nouă intervenţie era motivată de nevoia „Pentru ca din activitatea Academiei Române să nu rămână prea la o parte cercetările de filologie şi folklor şi pentru ca publicarea lor să corespundă în totul metodelor de azi" [24]. În acest scop, pe lângă ceea ce propusese la 1920, Ov. Densusianu consideră recomandabil „să se cerceteze regiuni restrânse şi să se urmărească foarte de aproape motivele folklorice circulând acolo, după un chestionar ce ar urma să fie pus la îndemâna cercetătorilor. Progresiv s-ar putea exploata astfel întreg domeniul nostru, ceea ce desigur presupune cercetări variate şi trebuind făcute fără prea mare întârziere, căci se ştie cum zi cu zi se denaturează ori dispar unele elemente tradiţionale. S-ar ajunge astfel să se fixeze circulaţia motivelor folclorice şi cu timpul să se dea acel *Atlas folkloric* de care am vorbit altă dată. Aceasta — alături de un *Atlas linguistic*, care nu ar trebui să ne lipsească iarăşi — ar fi de folos nu numai folcloriştilor, ci şi filologilor, pentru că sunt fapte linguistice cari apar în altă lumină dacă cunoaştem substratul lor folkloric — lucru ce se uită de obiceiu de filologi. Un deziderat mai îndepărtat ar fi şi alcătuirea unui *Repertoriu* sau *Atlas etnografic*, care să completeze pe cele două, pentru că filologia, folklorul, etnografia nu pot fi despărţite şi numai din colaborarea lor poate ieşi mai multă lumină în limpezirea unor probleme" [25]. Sigur, conchidea Densusianu, „,aceasta reclamă multe cercetări şi mijloace de publicare, dar ar fi un titlu de mândrie al Academiei Române să înlesnească, în două, trei decenii, realizarea unei asemenea opere" [26].

---

[20] *Ibidem*, p. 155.

[21] *Ibidem*.

[22] *Ibidem*.

[23] Academia Română, *Analele*, Tomul XLIV, Şedinţele din 1923—1924. Bucureşti, Cultura Naţională, 1924, p. 86.

[24] *Ibidem*.

Am putea inventaria încă pe zeci de pagini consideraţiile unor specialişti de marcă ai folclorului, etnografiei, artei populare sau muzeografiei româneşti care au susţinut atât caracterul unitar, organic însumat, al alcătuirii enciclopedice specific culturii tradiţionale, cât şi acela, cuprinzător şi obligatoriu abordabil în integralitatea sa, al cercetării, interpretării şi expunerii fenomenelor. Socotim că, din ceea ce am reprodus până acum s-a înţeles lucrul astfel că noile adăugiri n-ar putea decât să sublinieze, să nuanţeze sau, în cel mai bun caz, să adauge nume de autoritate şi de prestigiu pentru a întări argumentele deja aduse.

S-a înţeles, credem, din cele până acum expuse, modul în care concepem alcătuirea *Enciclopediei culturii tradiţionale româneşti*, pe care o vedem ca pe o lucrare de proporţii monumentale, atotcuprinzătoare, abordând şi prezentând unul sau altul dintre faptele luate în studiu sub toate aspectele prezenţei sale în cultura tradiţională şi, dacă este cazul, în prelungirile, ecourile sau manifestările sale în marea albie a culturii naţionale. Mai concret vorbind, *jugul*, de pildă, va fi prezentat ca un articol de sine stătător, în care se va face descrierea obiectului etnografic propriu-zis cu toate atributele sale (material folosit, confecţionare, tipologie, vechime, răspândire etc. etc.), ocaziile în care este folosit, credinţe şi obiceiuri, proverbe şi zicători, figură de stil în poezia lirică de factură populară sau în cea de autor etc. La fel vor fi studiate şi prezentate toate articolele ce vor avea ca obiect marele capitol pe care noi l-am denumit „*materii*". În structura lucrării, a fiecărui volum în parte, acest capitol ar urma să se întindă pe cel puţin 70% din spaţiul grafic planificat, restul de 30% urmând să fie repartizat unor capitole consacrate *instituţiilor, şcolilor şi curentelor ştiinţifice, personalităţilor, cărţilor sau revistelor reprezentative*. Este de la sine înţeles că fiecare articol, indiferent de capitolul căruia îi aparţine, va fi tratat în funcţie de ceea ce reprezintă el în fapt în cultura tradiţională şi în cultura naţională, acordându-i-se spaţiul grafic adecvat. *Ilustraţia*, pentru multiplele sale virtuţi, trebuie să fie nu numai foarte bogată, dar şi reprezentativă. O *bibliografie* cât mai completă, indicând izvoarele documentare şi studiile de interpretare, este nu numai de neapărată trebuinţă, dar chiar obligatorie. Funcţionalitatea maximă a fiecărui volum în parte va fi dată de un *Indice general cumulativ* care va facilita operativitatea consultării şi interconexiunile corespunzătoare ale materiei tratate. Este evident că, în momentul de faţă, cu instrumentele de lucru de care dispunem şi cu mijloacele de informare pe care le avem la dispoziţie nu putem proceda, aşa cum ar impune metoda clasică, la alcătuirea, într-o primă etapă, a întregului inventar de subiecte şi teme, ordonarea lui alfabetică şi prezentarea începând cu litera „a". Nu există, o constatăm cu toţii, o „bancă de date", o bibliografie tematică. Lucrăm încă cu metode şi instrumentar ştiinţific „modern" la începutul de secol XX, primitiv astăzi, dacă dorim totuşi să ne aliniem şi să ne comparăm, cel puţin teoretic, cu ceea ce se întâmplă în lume în domeniul nostru de studiu şi preocupare. Această stare de fapt va îngreuna munca noastră, va cere un efort înzecit şi un consum de timp incalculabil mai mare. Va afecta însuşi conţinutul lucrării, scăpările documentare şi bibliografice fiind inevitabile. Dar nici nu putem renunţa sau amâna cu 2—3 decenii începutul lucrării.

---

[25] *Ibidem*, p. 87–88.

[26] *Ibidem*, p. 88.

Există şi astăzi, ca şi în timpul lui Densusianu, multe goluri, multe *pete albe în culegerea şi tezaurizarea materialului*. Şi nu e vorba doar despre componenta geografică, a răspândirii în teritoriu ci, mai ales, despre acele fapte şi fenomene care fie au fost înregistrate cu totul întâmplător şi incomplet, fie nu au fost deloc consemnate. Unele sunt ireparabil pierdute pentru ştiinţă, altele însă ar putea fi înregistrate acum. Chestiunea rămâne deschisă şi trebuie să stea în atenţie pentru a se găsi acele soluţii care să aducă un cât mai mare folos ştiinţific.

Am privit cu interes, şi totdeauna cu invidie dar şi cu admiraţie, către unele dintre disciplinele ştiinţifice surori. Şi-au constituit, de-a lungul timpului, o paletă de instrumente de lucru profitabile pentru cercetarea fenomenelor ce cad în raza lor de studiu. Colecţiile de documente stau la temelia alcătuirii gamei de instrumente de lucru şi cercetare. Noi nu avem nimic din toate acestea, astfel că, aşa cum am încercat s-o demonstrăm şi altă dată [27], alcătuirea unui *corpus* de *documente etnofolclorice româneşti*, pe baza unui program propriu şi prioritar, se impune de la sine. De aci, ca o etapă de nivel superior, dar intermediară în programul nostru, nevoia alcătuirii unor *studii monografice*. Nu vom insista asupra însemnătăţii ştiinţifice a acestei categorii de lucrări dar, dacă suntem de bună credinţă şi evaluăm lucrurile cu luciditatea necesară, vom constata, cu insatisfacţie şi tristeţe, că acesta este capitolul la care disciplina noastră a înregistrat rămâneri în urmă şi neîmpliniri ce se resimt dureros în activitatea noastră.

Rezumând, vom observa că realizarea programului de cercetare pe care îl propunem şi în alcătuirea lucrărilor de sinteză ce trebuie să consemneze concretizarea în planul valorificării sunt de parcurs câteva etape pregătitoare : inventarul de date şi subiecte existente de-a lungul timpului şi în întreg spaţiul românesc în realitatea etnografică ; o anume ierarhizare a lor potrivit unor criterii riguroase ; instrumentele de lucru — *corpusul* de documente şi bibliografia —, banca de date, informaţii şi materiale existente în colecţii şi arhive şi a celor ce lipsesc, dar care pot fi recuperate sau completate prin noi culegeri ; studiile cu caracter monografic pe subiecte date. Pentru că nu putem aştepta şi nici nu există condiţiile obiective care să dea garanţia desfăşurării acestor lucrări în etape succesive, credem că lucrul se poate începe totuşi chiar cu sinteza, adică cu *Enciclopedia culturii tradiţionale româneşti*, atacând, concomitent, şi celelalte etape ale lucrărilor pregătitoare. Când susţinem această metodă de lucru o facem nu numai cu toată convingerea, cu încrederea necesară în reuşita deplină, dar şi cu responsabilitatea pe care o incumbă acest demers. Ne întemeiem această convingere, repetăm responsabilă, pe propriile noastre experimente încercate în cursul ultimilor ani. Ca să ajungem în punctul pe care îl marcăm astăzi am meditat îndelung, am recurs la cele mai diverse formule și soluții, am sondat în dreapta și în stânga pentru a ne face o părere cât de cât exactă asupra lucrului la care ne angajăm și la realizarea căruia chemăm și încercăm să convingem și pe alții. Rezultatul final al tuturor sondajelor noastre se concretizează în programul pe care îl supunem astăzi discuției publice. Dar, așa cum spuneam, el a fost precedat de o serie de căutări, sondaje și experimente care, pentru a putea fi mai lesne înțeleși și urmăriți în logica drumului parcurs și a nuanțărilor și cazurilor speciale pe care le implică fiecare subiect sau etapă în parte, au fost elaborate și predate spre a fi tipărite în publicațiile noastre de profil [28].

---

[27] Conferinţele „Cercului de st [illegible] REF", 10 noiembrie 1995.

Am mers chiar mai departe, căutând și găsind, în cele din urmă, un coleg dispus să ne împărtășească entuziasmul și încrederea prin participarea nemijlocită la experimentele noastre. Este vorba, după cum poate s-a înțeles de către cei ce urmăresc cu atenție publicațiile și demersurile noastre, despre domnul Petre Florea, cercetător de riguroasă formație filologică, autor al unor studii ce au avut în vedere, de la bun început, tocmai sinteza de care ne ocupăm [29].

Enciclopedia culturii tradiționale românești, la dimensiunile și cu profunzimea care să-i justifice numele și pretențiile, nu poate fi realizată de o singură persoană, oricâtă bunăvoință, ambiție, putere de muncă, pricepere și știință ar avea specialistul respectiv. Ar putea, cel mult, să realizeze un volum de proporții agreabile la 3—4 ani, ceea ce ar însemna un pahar cu apă așezat, spre comparare, lângă Dunăre. Dar *Enciclopedia*, dacă dorim într-adevăr să fie alcătuită și publicată, nu poate fi realizată nici în / sau de un colectiv, așa cum a fost și continuă să fie încă înțeles termenul. Enciclopedia trebuie să facă obiectul muncii unei echipe, în sensul accepției corecte a noțiunii, adică al unui nucleu format dintr-un număr limitat de profesioniști de înaltă calificare, cu o specializare dincolo de orice dubiu, deciși până la uitarea de sine să ducă la bun sfârșit lucrarea, care poate fi opera vieții, dar și a unei vieți, capabili să înțeleagă liniile generale ale programului și, mai ales, cu o remarcabilă disponibilitate către aplicarea creatoare a jaloanelor adaptate, de la caz la caz, fiecărui articol în parte.

S-a dedus, din cele ce am expus până acum, că realizarea, cu rigoarea cuvenită, a programului de alcătuire a enciclopediei cere un efort uriaș. Este bine să se înțeleagă, de asemenea, și încă de la bun început, că această operă nu poate fi pusă în lucrare fără o bază logistică adecvată și fără un sprijin financiar-material pe aceeași măsură. În momentul de față nu avem nimic din toate acestea. Avem însă entuziasm, dar entuziasmul singur nu este suficient. Ceea ce avem însă, și aceasta ne dă curaj, este voința de a ne angaja în realizarea programului propus și, mai ales, convingerea că opera finală va fi de o atât de mare însemnătate încât orice efort, venit atât din partea realizatorilor, cât și a susținătorilor morali și material-financiari, va fi recuperat și răsplătit înzecit și înmiit.

---

[28] Alexandru Dobre, *Un program de cercetare științifică : Alcătuirea și editarea unui* **corpus** *de DOCUMENTE ETNOFOLCLORICE ROMÂNEȘTI*, în „Revista de etnografie și folclor", 41 (1996), nr. 1—2 (Conferințele „Cercului de studii REF") ; *Documente etnofolclorice românești ; Considerații etnofolclorice pe marginea unui eveniment istoric : Intrarea triumfală a lui Mihai Viteazul în Alba Iulia, 1 noiembrie 1599 ; Adnotări pe marginea unei comunicări academice, V. A. Urechia, Inscripțiuni după manuscrise. Comunicări și note*, în Academia Română, *Memoriile Comisiei de Folclor*, VII (1993), în curs de apariție.

[29] Petre Florea, *Un studiu inedit de etnobotanica tutunului ;* Tudor Pamfile, *Tutunul*. Studiu folcloric (inedit). Text stabilit și întregiri bibliografice de Petre Florea, în Academia Română, *Memoriile Comisiei de Folclor*, V (1991), București, Editura Academiei, 1995 p. 29—36, 37—90 ; „*Domnul de Rouă — motiv mitologic și istoric în folclorul românesc*, în „Revista de etnografie și folclor", 40 (1995), nr. 4, p. 477—481 ; *Domnul de Rouă* (studiu monografic), în Academia Română, *Memoriile Comisiei de Folclor*, VII (1993), în curs de apariție.

Românul, spunea undeva Creangă, citând un proverb, greu se apucă de lucru, ușor se lasă de el. Să dea Dumnezeu ca, măcar în această privință, vorbele lui Creangă și ale proverbului să nu se adeverească.

15 decembrie 1995

„CONGRESUL SPIRITUALITĂȚII ROMÂNEȘTI"
— Herculane, 17—19 noiembrie 1995 —

FOLCLORUL ȘI ETNOGRAFIA — ARGUMENT AL UNITĂȚII ROMÂNILOR DE PRETUTINDENI

ALEXANDRU DOBRE

Așezat ,,în calea tuturor răutăților", cum atât de plastic se exprimă cronicarul, neamul românesc a trebuit să-și apere ființa etnică și națională făcând uz, numai sau în concordanță, fie de brațul înarmat al luptătorilor săi, fie de calea mai subtilă a demersului diplomatic, fie de argumentele, la fel de puternice, dar deosebit de stăruitoare, ale culturii și civilizației: limba, istoria, arheologia, religia, folclorul și etnografia. Acestea din urmă pentru a susține și demonstra, altora, dar și nouă înșine, originea, vechimea, continuitatea de locuire, unitatea de neam și de simțire a tuturor românilor, indiferent de locul unde, Dumnezeu și istoria, i-au așezat sau risipit de-a lungul veacurilor.

Literatura de specialitate consacrată acestui subiect, el însuși copleșitor prin dimensiune și însemnătate, este impresionantă, fapt pentru care nu vom stărui mai mult decât pentru a stabili unele repere de natură să puncteze doar elementele de continuitate în această preocupare a cărturarilor, români dar și străini, să marcheze anume evoluții ale unor accente ce au prevalat în anumite perioade, să atragă atenția asupra necesității și motivației continuării și aprofundării cercetărilor pe tema dată în condițiile și la exigențele actuale.

Reținem, așadar, linia neîntreruptă a acestor preocupări de-a lungul veacurilor în cultura română, vechimea lor deloc de neglijat, faptul că rar să fi fost cărturar român, indiferent de domeniul culturii sau științei căruia i s-a dedicat și indiferent de locul pe care l-a ocupat pe scara și în ierarhia valorilor, care să nu se fi oprit, chiar și numai în treacăt, asupra acestui subiect, devenit, tocmai în aceste condiții, filon prioritar și de temei al întregii evoluții a culturii românești, din toate timpurile și din toate locurile.

La 1536, de exemplu, ca să începem totuși de undeva, marele umanist român Nicolaus Olahus, utiliza pentru prima dată, într-o lucrare de referință a culturii universale, cu o largă circulație internațională, atunci ca și acum, argumentul etnografic și folcloric pentru a susține și demonstra vechimea, originea latină și unitatea românilor. ,,Moldovenii — scria el — au aceeași limbă, obiceiuri și religie ca și muntenii; se deosebesc însă întrucâtva numai prin îmbrăcăminte. Ei se țin mai de neam și mai de ispravă decât muntenii [...]. Limba lor și a celorlalți români a fost cândva romană, ca unii ce sunt colonii de romani. În vremea noastră limba lor se deosebește foarte mult de aceea; cu toate acestea, multe din cuvintele lor pot fi înțelese de latini" [1].

---

[1] Nicolaus Olahus, *Hungaria*, în G. Mihăilă și Dan Zamfirescu, *Literatura română veche (1402—1647)*. Introducere, ediție îngrijită și note de..., vol. I. București, Editura Tineretului, 1969, p. 259.

REF, tom 41, nr. 3—4, p. 187—212, București, 1996

Pe calea deschisă de Nicolaus Olahus, dar în mod independent, Miron Costin va fi, așa cum am arătat pe larg în alt loc, primul cărturar român care, pentru a-și susține demonstrația, nu se limitează doar la afirmații ci aduce în sprijin numeroase fapte concrete de folclor și etnografie care să-i întărească spusele [2]. De asemenea, potrivit aprecierilor reputatului istoric P. P. Panaitescu, *Cronica polonă*, alcătuită la 1677, a lui Miron Costin este ,,prima scriere a unui român în care se vorbește despre toate țările române și se face întâia oară mențiune despre românii din Macedonia, total necunoscută până atunci cronicarilor români'' [3].

Pornind de la lectura integrală a operei cronicarului moldovean ajungeam, în studiul menționat, la constatarea potrivit căreia contribuția lui Miron Costin la fundamentarea uneia dintre direcțiile importante și de rezistență ale folcloristicii românești va fi aceea a folosirii argumentului de factură folclorică și etnografică în susținerea și demonstrarea originii latine a poporului român, a continuității sale de locuire și a unității neamului nostru. Utilizarea de către Miron Costin a argumentului folcloric și etnografic în susținerea tezelor menționate constituie o premieră științifică de o covârșitoare importanță pentru știința ce are drept obiect de studiu cultura tradițională. Este un act conștient, rodul unor atente lecturi, al unor îndelungi meditații, a unei poziții active, cu pronunțat caracter polemic. Miron Costin inaugurează astfel una dintre coordonatele definitorii ale istoriografiei și ale folcloristicii românești.

Într-o continuitate pe care deja am subliniat-o, lui Nicolaus Olahus și Miron Costin li se vor alătura, în timp și spațiu, Dimitrie Cantemir, Constantin Cantacuzino stolnicul, Samuil Micu, Gheorghe Șincai și Petru Maior sau Ion Budai Deleanu, Mihail Kogălniceanu și George Barițiu, Vasile Alecsandri și alții, încă mulți alții [4].

La mijlocul veacului trecut, poate chiar ceva mai devreme, în cadrul acestui curent de continuitate neîntreruptă se înregistrează un salt calitativ prin începerea unor explorări, a unor deplasări la fața locului pentru cercetări de teren în sânul comunităților românești de dincolo de fruntariile statului național al românilor. În anii 1857 și 1861, ca să dăm iarăși un exemplu, Ioan Maiorescu întreprinde două călătorii la românii din Istria [5]. Rezultatele, dar mai ales ecoul în lumea cărturarilor români, sunt de-a dreptul impresionante. După cum la fel de spectaculoase și cu rezultate științifice remarcabile sunt călătoriile de studiu și documentare ale lui Teodor T. Burada la românii din Macedonia, gubernia Kerson, Asia Mică,

---

[2] Alexandru Dobre, *Folclorul și etnografia în opera lui Miron Costin*, în ,,Revista de etnografie și folclor'', 20 (1983), nr. 2, p. 111–130.

[3] P. P. Panaitescu, *Cronica polonă. Comentarii, variante, interpolații și adaosuri*, în Miron Costin, *Opere*. Ediție critică cu un studiu introductiv, note, comentarii, variante, indice și glosar de P. P. Panaitescu. București, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, 1958, p. 369.

[4] Alexandru Dobre, *Permanența istorică a poporului român — o constantă a preocupărilor folcloristicii și etnografiei naționale*. Comunicare prezentată la sesiunea științifică a Comisiei de Folclor a Academiei Române la 20 iunie 1987 și tipărită în ,,Revista de etnografie și folclor'', 32 (1987), nr. 4, p. 315–322.

[5] Dan Mănucă, *Maiorescu, Ioan*, în *Dicționarul literaturii române de la origini până la 1900*. București, Editura Academiei, 1979, p. 539–540.

Moravia, Insula Veglia, Silezia austriacă, Istria, Galiţia, gubernia Kamenitz-Podolsc, Kraina, Croaţia şi Dalmaţia ş.a.m.d. [6].

Să ne reamintim, de asemenea, că, urmare a unei călătorii de studii şi documentare pe care au întreprins-o la românii din Serbia în anii 1910 şi 1911, George Giuglea şi George Vâlsan au publicat o carte de o valoare ştiinţifică indiscutabilă, de referinţă până în zilele noastre [7].

O contribuţie notabilă la consolidarea acestui curent, care câştigă astfel în profunzime, o aduc cărturarii, de solidă formaţie ştiinţifică şi general culturală, născuţi şi crescuţi în comunităţile etnice ale românilor din afara graniţelor de stat ale României începând cu venerabilul Ioan Caragiani, membru fondator al Academiei Române, continuând cu Pericle Papahagi, Tache Papahagi, Theodor Capidan, Petre V. Ştefănucă, Radu Flora, Cristea Sandu Timoc, Dumitru Caracostea chiar şi încă mulţi alţii, la fel de importanţi, al căror nume, activitate şi operă ar trebui să stea la loc de cinste în acea lucrare fundamentală care, deocamdată, ne lipseşte şi care ar trebui să fie **Enciclopedia Română** [8]. Este drept că demersurile noastre pentru începerea lucrărilor pregătitoare care să ducă, în cele din urmă, la alcătuirea grabnică a acestei opere de interes general, fie sub oblăduirea Academiei Române, fie prin crearea unui Institut naţional — în a cărui înfiinţare şi funcţionare să fie nemijlocit implicată Academia Română, Guvernul României sau, de ce nu — Senatul României, nu a găsit încă audienţa cuvenită, dar ecourile de care s-a bucurat proiectul nostru de program — citâm de exemplu intervenţia domnului deputat Petre Ţurlea în Parlamentul României [9] — ne dau nu numai speranţa, dar şi certitudinea că, în cele din urmă, ştiinţa şi cultura românească, cei ce o diriguie şi o finanţează, vor da şi această dovadă de capacitate şi maturitate.

În condiţiile în care, prin strădania unui număr atât de mare de cercetători, s-a instituit deja o direcţie prioritară de studiu şi preocupare pentru înregistrarea faptului folcloric şi etnografic din toate ariile în care îşi duc traiul vieţii românii, indiferent de statul naţional căruia îi aparţin, nu ne vom mai mira că, la un moment dat, colecţiile noastre folclorice şi etnografice, ca şi cele dialectologice de altfel, vor purta titluri ca acela al monumentalei lucrări în zece volume realizată de Iuliu A. Zanne: *Proverbele românilor din România, Basarabia, Bucovina, Ungaria, Istria şi Macedonia* [10]; că vestita culegere de material dialectal şi etnografic

---

[6] Sabina Cornelia Stroescu, *Burada, Teodor T.*, în Iordan Datcu, Sabina Cornelia Stroescu. *Dicţionarul folcloriştilor. Folclorul literar românesc.* Cu o prefaţă de Ovidiu Bîrlea. Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1979, p. 97—100.

[7] G. Giuglea, G. Vâlsan, *De la românii din Serbia.* Culegere de literatură populară. Cu hartă, fotografii, note şi glosar. Bucureşti, F. Göbl şi Fii, „Din publicaţiile Casei Şcoalelor", 1913, III + 400 p.

[8] Alexandru Dobre, *Enciclopedia României,* în „Revista de etnografie şi folclor", 37 (1992), nr. 2, p. 97—101; idem, *Institutul Naţional pentru Enciclopedia României,* în „Revista de etnografie şi folclor", 39 (1994), nr. 5—6, p. 455—464.

[9] Petre Ţurlea, *Intervenţia în Camera Deputaţilor din 27 iunie 1995*; idem, *Un institut naţional pentru Enciclopedia României,* în „Cronica Română" de sâmbătă, 24 iunie 1995, p. 5.

[10] Iuliu A. Zanne, *Proverbele românilor din România, Basarabia, Bucovina, Ungaria, Istria şi Macedonia.* Proverbe, ḑicĕtorĭ, povĕţuirĭ, cuvinte adevărate, asemenărĭ, idiotisme şi cimiliturĭ. Cu un glosar româno-francez de..., Bucuresci, Edit. librăriei Socec & Comp., I, 1895, LXI + 781 p.; II, 1897, XX + 942 p.; III, 1899, XXVIII + 764 p.; IV, 1900, XXVI + 780 p.; V, 1900, XXVI + 742 p.; VI, 1901, XXIV + 776 p.; VII, 1901, XXVI, + 956 p.; VIII, 1901, 772 p.; IX, 1901, 746 p.; X, 1903 (1912), XXVI + 425 p.

,,Graiul nostru" va avea ca subtitlu precizarea : ,,Texte din toate părţile locuite de români[11]; că, în sfârşit, toate culegerile de material, dar şi toate studiile interpretativ-teoretice se vor referi în mod explicit la diferitele aspecte ale culturii tradiţionale ale românilor de pretutindeni. Este drept că în promovarea acestui deziderat major Academia Română a avut un rol imens şi ar fi o greşeală de neiertat dacă, din considerente care ne scapă, această contribuţie ar fi trecută cu vederea. Ceea ce, să ne fie iertat, ar fi împotriva firii. Să ne reamintim totuşi şi să subliniem că în actul de naştere al Academiei, statuat la 1 aprilie 1866, se preciza clar : ,,Societatea se compune acum pentru intâia oară din următorii membrii : a) Din trei membri din România de peste Milcov ; b) Din patru membri din România de dincoace de Milcov ; c) Din trei membri din Transilvania ; d) Din doi membri din Banat ; e) Din doi membri din Maramureş ; f) Din doi membri din Bucovina ; g) Din trei membri din Basarabia ; h) Din doi membri din Macedonia"[12]. Se constituia atunci, la 1866, o Academie Română, nu o Academie a României, şi principiul reprezentării tuturor ariilor locuite de români în aşezământul academic, prin alegerea celor mai de seamă cărturari români de pretutindeni, a fost respectat cu sfinţenie până în 1949 când s-a înfiinţat Academia Republicii Populare Române, precizare care spune totul.

După 1990 s-a revenit la principiul iniţial, dar numai pe jumătate : cărturarii români din afara graniţelor României nu pot fi aleşi decât membri de onoare ai Academiei Române, fiind astfel puşi în aceeaşi condiţie ca şi colegii lor de altă naţionalitate din ţările respective.

După cel de al doilea război mondial, ca urmare a politizării şi ideologizării excesive a demersului ştiinţific, se înregistrează un fenomen care va duce la înstrăinarea grupurilor etnice româneşti, la subţierea sau ruperea legăturilor fireşti dintre ele. Căci la ce altceva ne puteam aştepta, de pildă, atunci când în marele corpus al *Mioriţei* erau consemnate în capitole separate ,,variantele interne" şi ,,variantele externe", acestea din urmă reproduse în Anexe, fie că erau în Basarabia, din Ucraina, din Timocul sârbesc sau Macedonia[13].

Ne-am propus, în publicaţiile noastre, să acordăm atenţia şi spaţiul cuvenit activităţii şi contribuţiei ştiinţifice a tuturor cărturarilor care au ca obiect de studiu şi preocupare cultura tradiţională românească. ,,Revista de Etnografie şi Folclor — se precizează în programul nostru — acordă o atenţie specială fenomenului folcloric şi etnografic al colectivităţilor românilor de peste hotare şi publică cu prioritate studii şi articole semnate de specialiştii români din afara graniţelor ţării"[14]. Este nu numai un punct al programului nostru redacţional, dar şi un apel, ,,o adresare" cum ar spune colegii noştri din Republica Moldova, către toţi specialiştii în intenţia şi dorinţa de a ne face cunoscute preocupările, de a ne reuni eforturile pentru buna cunoaștere a culturii tradiționale românești în integralitatea ei, în toate formele sale de manifestare și în toate locurile unde a fost sau este prezentă. Să parcurgă cineva, de pildă, studiul atât de bine și riguros alcătuit al domnului Victor Cirimpei de la Chișinău, *Din Carpați până-n Caucaz, ce a fost, ce-a mai rămas*, tipărit în ultimul număr al revistei noastre și își va da seama pe de-a întregul de însemnătatea lucrului[15].

---

[11] I.-A. Candea, Ov. Densusianu, Th D. Speranţia, *Graiul nostru*. Texte din toate părţile locuite de români. Publicate de..., Bucureşti, Atelierele Grafice Socec & Co., vol. I, 1906, VIII + 553 p. ; vol. II, Basarabia, Bucovina, Maramureş, Ţara-Oaşului, Transilvania, Crişana, Banat, Serbia. Graiul istro-românilor, meglenitilor şi aromânilor, 1908, 118 p.

[12] *Regulamentu pentru formarea Societăţei litterarie române*, în ,,Annalile Societatei Academice Romane". Tomu I. Coprinde sessiunile annilorŭ 1867, 1868 şi 1869. Bucuresci, Tipografia naţionale, 1869, p. 4.

[13] Adrian Fochi, *Mioriţa*. Tipologie, circulaţie, geneză, texte. Cu un studiu introductiv de Pavel Apostol. Bucureşti, Editura Academiei, 1964, 1.106 p.

[14] [Alexandru Dobre], în ,,Revista de etnografie şi folclor", 40 (1995), nr. 2, cop. a IV-a.

Cercul de studii al Revistei de Etnografie și Folclor a supus, recent, în dezbatere publică, cu participarea unora dintre specialiștii cei mai autorizați, proiectul unui program de cercetare pentru alcătuirea unui *corpus* de *Documente etnofolclorice românești*[16]. Lucrare de proporții monumentale, acest corpus, alături de *Bibliografia generală a etnografiei și folclorului românesc*, de *Colecția Națională de Folclor*, *Atlasul Etnografic Român* sau *Atlasul Folcloric Român* ori *banca de date* etnofolclorice românești, ele însele lucrări de amploare și de referință, vor constitui un solid temei documentar științific pentru trecerea la sinteza pe care am inițiat-o, și anume Enciclopedia culturii tradiționale românești, ale cărei criterii și principii de elaborare le-am expus deja cu alte prilejuri[17].

Iată deci că programe de cercetare, care să acopere și să prezinte cultura tradițională românească, din toate timpurile și din toate locurile, în unitatea și diversitatea sa, avem. Dispunem și de potențial uman corespunzător, unii dintre cei mai buni specialiști fiind deja angrenați în conturarea acestor ambițioase proiecte. Ceea ce ne lipsește însă este baza logistică. Sperăm că, totuși, vom găsi audiența necesară și, mai ales, sprijinul material-financiar fără de care astfel de lucrări rămân doar niște proiecte generoase și atât. După cum, suntem convinși, vom avea și colaborarea calificată a colegilor noștri din afara granițelor României, pentru că numai în aceste condiții vom putea avea o adevărată și cuprinzătoare *Enciclopedie a culturii tradiționale românești.*

Rog să-mi îngăduiți să închei această scurtă expunere într-o notă ceva mai optimistă. Cunoscutul scriitor bizantin, foarte cunoscut nouă, Laonic Chalcocondil (c. 1423—c. 1490), făcea o precizare care, în epoca și spațiul dat, devenise un loc comun. ,,... Neamul, spune el, care locuiește din Dacia până în Pind și care se întinde în Tesalia, vlahi se numesc și unii și ceilalți", pentru ca peste câteva pagini, să revină parcă pentru a sublinia ,,... muntele Pind — Vlahii îl locuiesc, care vorbesc aceeași limbă cu dacii și sunt asemenea cu dacii de la Istru ..."[18].

Iată că subiectul pe care l-am supus binevoitoarei domniilor voastre atenții nu este ceva nou. El are o vechime de câteva secole bune și a stat în atenția și preocuparea câtorva generații de cărturari, români sau străini. Nu ne rămâne, de aceea, decât să reluăm, să dezvoltăm și să adâncim cercetările începute la cumpăna veacului al XV-lea, cercetări ce s-au desfășurat, într-o linie neîntreruptă, până în zilele noastre.

---

[15] Victor Cirimpei, *Din Carpați până în Caucaz. Ce a fost, ce-a mai rămas*, în ,,Revista de etnografie și folclor", 40 (1995), nr. 4, p. 443—456.

[16] Alexandru Dobre, *Un program de cercetare științifică : Alcătuirea și editarea unui* corpus *de DOCUMENTE ETNOFOLCLORICE ROMÂNEȘTI*. Conferințele ,,Cercului de studii REF", 10 noiembrie 1995, în ,,Revista de etnografie și folclor", 41 (1996), nr. 1—2.

[17] Alexandru Dobre, *Istoria folclorului, a folcloristicii, etnografiei și artei populare românești în perspectiva anului 2000. Necesitatea unei noi abordări*, în ,,Revista de etnografie și folclor", 40 (1995), nr. 2, p. 123—130; idem, *O lucrare fundamentală : ENCICLOPEDIA CULTURII TRADIȚIONALE ROMÂNEȘTI*, în ,,Revista de etnografie și folclor", 40 (1995), nr. 1, cop. a IV-a.

DOCUMENTE ALE SPIRITUALITĂȚII ROMÂNEȘTI ÎN ARHIVELE DE FOLCLOR DIN AMERICA

SABINA ISPAS

Fiecare națiune are aspirații proprii. Dintre acestea nu pot lipsi cele privitoare la libertatea și unitatea națională, independență, democrație autentică, prosperitate, bunăstare.

America este acel spațiu unde trebuie să se armonizeze elemente multietnice, multiculturale, multireligioase care să fuzioneze într-o singură națiune, cu aceleași drepturi, libertăți și obligații. Etnicitatea nu se opune procesului de americanizare, pentru că acesta nu-i depersonalizează pe emigranți ; aspectul etnic este sedimentat, se recunoaște moștenirea națională în această comunitate pluralistă, ca parte componentă a ceea ce poate fi numit „visul american"[1]. După ce au construit, alimentat și, într-o primă etapă, împlinit acest „vis despre America", europeni, asiatici sau africani, ajunși dincolo de ocean, trebuie să facă față unui impact puternic, care necesită adaptări comportamentale și de mentalitate, în care sunt adânc implicate elementele etno-culturale ; între acestea un loc important revine culturii tradiționale orale, loc prioritar, alături de tradiția religioasă, convingeri și afinități politice etc. Prin mediere trebuie să se ajungă la un nou echilibru, care să netezească drumul integrării individului în societatea în care a ales să viețuiască. Cultura orală — folclorul în sens larg — creația spirituală și materială a unui grup care îi conferă acestuia repere clare de identitate etnică precum și sentimentul de securitate, în care fiecare membru se recunoaște ca parte componentă a grupului, iar grupul îl recunoaște pe individ ca membru al său, cu care poate intra în sistem direct de comunicare prin seturi de limbaje comune, așa dar, folclorul este unul dintre factorii definitorii pentru personalitatea etnică.

Caracteristicile grupului românesc, ca parte componentă a societății pluraliste americane, au fost destul de puțin cercetate, deși specialiștii americani acordă mare importanță acestui tip de demers. Înțelegerea din interior a psihologiei grupurilor care alcătuiesc societatea americană este de importanță capitală pentru articularea sistemului de constituire a națiunii americane.

Deși sunt cunoscute unele studii de dimensiuni reduse, mai degrabă observații privind prezența românilor ca parte organică a societății acesteia pluraliste, nu se poate spune că literatura de specialitate dispune de o sinteză autorizată și bine documentată în acest sens. Cu atât mai valoroase sunt, de aceea, acele studii ai căror autori s-au străduit să ofere imaginea românului american, ca prezență contemporană și ca rezultantă a evenimentelor derulate în timpul istoric.

Nu intenționăm, nici nu avem pregătirea necesară, să realizăm o perspectivă coerentă și deplin autorizată științific asupra prezenței românilor în America de-a lungul timpului și a valurilor succesive de emigrare din România spre continentul american, a motivațiilor și urmărilor acestora. Domeniul nostru, cel al analizei și explicitării fenomenelor de cultură orală, este mai puțin receptiv la consemnarea datelor concrete; dar, ca rezultantă a desfășurării și influenței directe a evenimentelor istorice și ca produs al istoriei momentului, folclorul conservă acele modele culturale irepetabile și inconfundabile în limitele cărora se plasează ideea de românitate. Aceste limite se fac simțite, mai ales, prin concretizarea câtorva specii ale creației orale. Este bine să fie reținut că sistemul genurilor este caracteristic pentru identitatea etnică și în cadrul acestui sistem, unele noțiuni care se plasează în categoria conceptelor fundamentale despre viețuire. Dintre speciile de mare importanță pentru definirea specificului etnic am menționa legenda, narațiune considerată adevărată, și speciile rituale, cu deosebire cele legate de ciclul vieții de familie: nașterea, căsătoria, moartea. Lor li se poate adăuga basmul, narațiune cu accentuate conotații de divertisment, astăzi, dar păstrătoare a modelelor medievale în ceea ce privește comportamentul moral, conceptele de bine și rău, dreptate, nedreptate, viață, moarte, păcat, nemurire etc.

---

[1] George Alexe, *Romanians of the Wolverine State*, p. 1–2, 17.

Cele mai vechi informații privind prezența unei emigrări românești în America înainte de 1776 (anul Declarației de independență) pot fi încadrate categoriei legendelor istorice, despre personalități și evenimente deosebite. Una dintre aceste legende amintește de aventurile căpitanului John Smith, care a avut un rol important în colonizarea și organizarea Statului Virginia (1605—1609). Legenda spune că el ar fi participat, alături de români, la luptele împotriva turcilor, ar fi trecut prin Valea Oltului și ar fi adus cu sine, în America, câțiva români. O altă legendă este legată de personalitatea preotului ortodox Samuel Damian care, la 1748, a ținut să-l cunoască pe Benjamin Franklin. Aceluiași secol al XVIII-lea aparține și eroul unei alte legende, locotenentul John Batut, participant la războiul din 1775, despre care se spune că nu era altul decât Ion Bătut [2].

Orice grup etnic american se străduiește să-și creeze un cadru istoric care să-l legitimeze ca parte componentă a societății americane contemporane. "The dignity of present ethnicity needs to be justified for the American born by association with ethnic historical figures. History is not rewritten; the role ethnic ancestros played in history is merely emphasized. What we have is an ethnicized history" [3].

Din perspectivă istorică se poate lua în considerație emigrarea românească în America din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, când împăratul Austriei, Josef al II-lea, a legalizat, după răscoala din 1784, emigrarea românilor din Transilvania. Se presupune că în armata lui Washington ar fi luptat și români, ajunși acolo împreună cu soldații francezi [4]. Secolul al XIX-lea oferă date mai precise privitoare la participarea unor ofițeri români la Războiul civil (1861—1865). Generalul George Pomutz, care a fost între anii 1866 și 1878 consul al Statelor Unite în Rusia și care a murit la St. Petersburg, în 1882, căpitanul Nicolas Duma, Eugen

---

[2] *Ibidem*, p. 8—9; Kenneth A. Thigpen, *Folklore and the Ethnicity Factor in the Lives of Romanian-Americans*, Two volumes in one, New York, 1980, p. 262—167; John Borza, *Two Romanians in the Civil War*, în "The New Pioneer", 25, February, 1943.

[3] K. A. Thigpen, *op. cit.*, p. 262.

[4] G. Alexe, *op. cit.*, p. 10.

Alcaz, Eugen Ghica, Emanoil Boteanu. Perioada cea mai cunoscută și accesibilă cercetării este cea a secolului al XX-lea, până la cel de al doilea război mondial, care poate fi reconstituită din narațiuni, atât în România, cât și în Statele Unite, dat fiind că procesul frecvent era cel al emigrării temporare și al revenirii în țară; formula „mia și drumul” era la baza multor asemenea pendulări în care emigranții români plecau pentru a aduna „o mie de dolari” cu care să poată achiziționa, apoi, în România, pământ și unelte necesare exploatării lui.

Interesul pentru cunoașterea culturii tradiționale, orale, a americanilor de origine română a fost, în cele mai dese situații, conjunctural și individual. Una dintre puținele lucrări pe această temă — cercetarea comunității româno-americane din perspectiva folclorului — este cea realizată de Kenneth A. Thigpen, *Folkore and the Ethnicity factor in the lives of Romanian-Americans*, apărută în colecția Folklore of the World in 1980. Profesor de literatură engleză la Pensilvania State University, K. A. Thigpen a realizat o merituoasă cercetare sub coordonarea cunoscutei profesoare de folclor, americană de origine maghiară, Linda Degh și a prezentat-o ca teză de doctorat, în 1973. Apreciem lucrarea ca fiind foarte importantă în primul rând pentru că este alcătuită de un specialist care a aplicat în cercetare metodologii specifice folcloristicii, fără a face concesii amatorismului sau diletantismului. Cercetarea a fost direcționată spre obținerea unor date pentru analiza etnicității americane din perspectiva folcloristicii. Interesul pentru cunoașterea culturii folclorice a comunității românești americane i-a fost stimulat dr. Thigpen de soția sa care avea ascendenți de origine română. Sursele informative folosite de specialist au fost riguroase, selectate cu grijă; între acestea deosebit de importante sunt culegerile de folclor românesc efectuate în 1940, 1948 și 1964, aflate la Wayne State University Folklore Archives și cele realizate de el între anii 1971—1973, depuse la Indiana University Archives of Traditional Music[5]. Informatorii cu care s-a lucrat proveneau din ariile: Detroit, Michigan, Cleveland, Fort Wayne, Indianopolis, Miami și aparțineau, dominant, grupurilor mai vechi de emigranți. Din câte știm, o sinteză asupra culturii orale a ultimelor grupuri de emigranți în America, proveniți din România, care să se bazeze pe culegeri realizate de specialiști folcloriști, nu s-a realizat. Pentru a cunoaște realitatea de referință dr. Thigpen a vizitat și România în anul 1971. Autorul apreciază că: “The *ethnic retention* should be distinguised from the *ethnic revival*”, punctând, în acest fel, două aspecte fundamentale ale preocupărilor de prezervare, căutare, recompunere (în unele situații) a mărcilor de identitate etnică. Concluzia dr. Thigpen este că nu există un tip specific de român american. Folclorul la românii americani este conservat pe baze individuale și în moduri variate[6].

---

[5] Indiana University Archives of Traditional Music, accession number 75—007—F; shelf numbers: Ec. 5199—5207; 5291—5302. Cu toate strădaniile noastre, nu am putut obține copiile celor 21 de casete pentru a le aduce la Arhiva de Folclor din București, din pricina procedurii greoaie, dar foarte eficiente, de protejare a dreptului de autor; până la data plecării noastre nu au putut fi îndeplinite formele necesare, așa că nu a putut fi pus la dispoziția cercetătorilor români acest material interesant pentru a fi studiat și interpretat și de persoane familiarizate cu diversitatea și varietatea folclorului românesc. Credem că o mai bună cunoaștere a folclorului românesc genuin ar fi modificat parțial optica cercetătorului american. Bine venită pentru asemenea întreprinderi științifice ar fi și publicarea, în limba engleză, a unor materiale de sinteză, care să-i familiarizeze pe străini cu specificul culturii orale românești.

Cercetând repertoriile prezentate în cel de al doilea volum al lucrării amintite putem diferenția câteva specii caracteristice, conservate și practicate de membrii colectivităților americane de origine română. Între cele mai răspândite sunt : ritualele și ceremonialele de Crăciun, care se pregătesc, aproape ca în societatea tradițională românească, cu 6 săptămâni înaintea sărbătorii. Colindă grupuri enterogene ca vârstă, sex, categorie socială, textele și melodiile sunt, în mare parte, ale așa numitelor ,,cântece de stea''. Se mai practică : Irozii, turca, sorcova. Obiceiurile de Crăciun se integrează armonios obiceiurilor societății americane care acordă acestei sărbători creștine o importanță deosebită, în plan familial și social.

Urmărind repertoriile nerituale, prezentate de autor în lucrarea citată, cărora s-a alăturat audierea celor 21 de casete înregistrate de dr. Thigpen și depuse la arhiva sonoră amintită din Bloomington, putem aprecia că cea mai mare frecvență o au narațiunile în proză, cu pondere specială a legendelor istorice și a celor despre reprezentări mitologice. Cele mai numeroase relatări sunt cele despre strigoi (nu despre vampiri, ci despre strigoii care ,,deoache'' și ,,iau mana'', animalelor și plantelor). Lipsa de specificitate a vampirilor și asocierea forțată a acestor reprezentări cu tradiția românească, în unele producții cinematografice, benzi desenate, jocuri de societate etc. de tipul ,,Dracula'' este sesizată și de românii americani. Ion Rusu din Detroit spunea, în 1973, referitor la originea tradiției despre Dracula : "[. . .] I was surprised when I saw for the first time Dracula, with Bela Lugosi [. . .] it is an English plot. Because the English people is very superstitious"[7]. Alte legende, în afara celor despre strigoi, care au trecut oceanul odată cu românii, sunt cele despre Meșterul Manole, despre Muma pădurii, diavol, vrăjitoare, haiduci. În repertoriile înregistrate sunt atestate și unele povești cu animale, basme (Pipăruși Petru, Cenușotcă, Ileana Cosânzeana) și narațiuni scurte de tipul anecdotei contemporane. Este firesc, date fiind caracteristicile societății americane, dinamismul și procesualitatea rapidă din toate domeniile, ca speciile colportate în comunitățile de acolo să aibă o scurtă desfășurare în timp, concizie și mișcare ,,dramatică''.

Audierea benzilor înregistrate în perioada 1971—1973 m-a ajutat să sesizez un tip de comportament diferențiat pe care îl manifestau subiecții cu care s-a lucrat atunci când interpretau diferite piese folclorice în limba română față de momentele în care comentau, în engleza americană, circumstanțele în care se discuta sau conținutul pieselor interpretate. Atunci când povesteau sau interpretau diferite piese folclorice nimic nu ar fi putut indica ascultătorului faptul că culegerea nu se desfășura în România ; era prezent un ,,sentiment de autohtonie'' imposibil de neglijat sau de confundat. Aprecierile și dialogurile, ulterioare, deveneau artificiale și nespecifice, chiar dacă se comentau fapte caracteristice pentru cultura românească.

---

[6] ,,[. . .] the Romanians in the United States have been not only not a cultural minority, but a small and nearly invisible minority at that'' — cf. K. A. Thigpen, *op. cit.*, p. 11.

[7] *Ibidem*, p. 443.

O categorie folclorică destul de răspândită este cea a cântecului. Numite de multe ori, impropriu, ,,doină'', cântecul propriu-zis sau romanța sunt speciile cele mai mult interpretate de subiecții cu care a lucrat dr. Thigpen. Deși cântecul, mai precis textul cântecului este apreciat, în general, ca mai puțin important pentru nuanțarea specificului etnic, dacă îl raportăm la speciile rituale, de exemplu, sau la legendă, totuși cântecul liric, ca expresie directă a trăirilor individuale și a momentului istoric este forma cea mai spontană de exprimare a caracteristicilor ce particularizează un grup etnic în răstimpul concret al creării textului poetic. Categoria tematică numită, îndeobște, socială este cea care exprimă direct atitudinea individului creator de cântec liric față de circumstanțele imediate în care trăiește.

Dat fiind conținutul acestei comunicări, apreciem ca necesară prezentarea unui scurt comentariu asupra unei unități tematice cu poziție particularizată în cadrul liricii sociale și anume: *cântecul de emigrare*. Această grupare tematică își datorează apariția exclusiv prezenței fenomenului emigrării românilor în America. Presupunem că ea este una dintre cele mai recente grupări din cadrul liricii cu tematică socială și este expresia directă a sentimentului dureros al înstrăinării, al alienării, în principal, a pierderii siguranței pe care o oferă individului grupul etnic din care face parte. Plecarea spre lumea nouă este percepută ca o dureroasă înstrăinare: ,,*Doamne, nu bate pe nime/ Cum m-ai bătut și pe mine;/ Nu m-ai bătut cu nimica,/ Numai cu America./ C-America-i mare țară,/ Pâinea din ea îi amară./ Și America-i frumoasă,/ Mâncă măduva din oasă./ Când sînt prin văi și-ntre munți/ Nu mai găsesc cunoscuți,/ Cunoscuți și oameni buni,/ Numai tăt limbe străine*'' [8]; ,,*Cine-a-nceput jalele,/ Misller cu vapoarele./ Cine-a-nceput jalea grea,/ Misller cu America*'' [9]; înstrăinarea este dublată de nesiguranță: ,,*America-i lăcomie,/ Vine omu și nu știe:/ Face bani ori bogăție,/ Ori mai multă sărăcie?!*'' [10]. Și totuși aceste plecări spre alte tărâmuri până nu demult total necunoscute românilor sunt marcate, într-un plan mai puțin vizibil, de o nevoie subterană de cunoaștere, care poate fi ușor percepută, chiar dacă evidentă este grava problemă economică: ,,*Mult mă-ntreabă inima:/ Departe-i America?/ Io i-am spus inimii mele/ Că nu știu până n-oi mere*'' [11].

Textele poetice ale cântecelor de emigrare surprind cele două ipostaze ale spiritualității românești atât de specifice încât pot beneficia numai de o traducere parțială în alte limbi: dorul și jalea.

Dorul, ca matrice a spiritualității românești, a oferit material de studiu și interpretare unor iluștrii filologi, eseiști, filosofi, teoreticieni ai culturii, folcloriști. Oricât s-ar strădui acești generoși gânditori să surprindă toată paleta de nuanțe și semnificații încorporată în acest *concept* fundamental al gândirii și trăirii românești, textul folcloric oferă mereu posibilități de aprofundare și diversificare a semnificațiilor. Una dintre cele mai puțin discutate și percepute conotații ale dorului românesc este aceea de ,,cunoaștere" ; și tocmai aceasta pare a marca *dorul* din cântecul de emigrare.

---

[8] Sabina Ispas, Radu Niculescu, *Lirica socială. Index motivic și tipologic* (ms. în Arhiva de Folclor și Etnografie a Institutului de Etnografie și Folclor ,,C. Brăiloiu''), tip V.12.

[9] *Ibidem*, tip. V.1.

[10] *Ibidem*, V.14.

[11] *Ibidem*, V.2.

Dorul, la români, manifestă o complexitate cutremurătoare, care pornește de la prozaica durere fizică, trece prin toată suita dorurilor după copii, părinți, frați, surori, parteneri erotici, după spațiul de viețuire cu toate formele și dimensiunile lui : casă, ocol, grădină, pădure, câmpie, munte, vale ; există un dor abstract de viață și un dor adânc și chinuitor de moarte — eroii basmului și eroii lirici mor, uneori, de dor atunci când mistuirea acestei trăiri spirituale depășește limita existenței terestre ; simțim chiar dorul de o apropiere de Dumnezeu.[12] Între ,,dorurile" românești există unul care a fost numit de un sensibil și profund filosof ,,dorul dor", dorința, aproape imposibil de verbalizat și de concretizat, după ,,ceva", ,,altceva" decât realitatea cotidiană, necunoscut și necontura t,dar autoritar și atât de neliniștitor încât ești obligat să părăsești obișnuința vieții obscure pentru a căuta, a afla și a înțelege acest dor. Acest dor este forma cea mai explicită a dorului = ,,nevoie de cunoaștere", despre care am amintit. Aici putem încadra ceea ce am numit la începutul comunicării ,,visul despre America". Textul poetic popular al cântecelor de emigrare conceptualizează această ipostază a dorului sub o formă atât de rar atestată, încât este aproape necunoscută analiștilor : este vorba despre imaginea *mamei dorului*, depozitara și generatoarea tuturor formelor de dor ; ea este cea care îi însoțește pe tinerii români emigranți în America. Acolo ei duc cu ei toate dorurile românilor și dorul după America și dorul de casă : ,,*Cine n-o ști ce-i doru,/ Vie, calce vaporu,/ Că-n vârfu vaporului/ Șăde mama dorului,/ Încălțată cu opinci,/ Prăpădește mulți voinici/ Care s-au dus de pe-aici*"[13].

Românul trăiește sub semnul *dorului* ca expresie a cunoașterii fundamentale. Nuanțele acestea subtile ale trăirilor noastre cu greu ar fi putut fi descifrate de remarcabilul specialist care s-a ocupat de cercetarea folclorului și a factorului etnic în viața românilor americani, pentru că trăirea aceasta specific românească nu poate fi exprimată direct în cuvinte ; ea este aproape numai trăire și este numai românească.

ROMÂNI SAU MOLDOVENI ?

(Evoluția istorică a conceptului de identitate etnică)

MARIA BÂTCĂ, VALENTIN ZELENCIUC

Existența a două state românești, pornite, după 27 august 1991 — sub faldurile aceluiași tricolor și cu un imn comun *Deșteaptă-te române* — pe calea integrării economice și culturale, dar mai ales perspectiva reparării, ,,în puterea dreptului istoric și a dreptului de neam", a raptului stalinist din 1940, a declanșat, încă din 1992, o puternică ofensivă a forțelor care văd independența Republicii Moldova ca pe un zid de oțel față de frați și un zid de paie față de imperiul post-sovietic, cum bine a definit această independență un strălucit reprezentant al diasporei românești din Occident, dr. Iftene Pop, în cartea sa, *Basarabia din nou la răscruce*[1].

---

[12] Elena Bălan-Osiac, *Sentimentul dorului în poezia română, spaniolă și portugheză*, București, 1972.

[13] Sabina Ispas, Radu Niculescu, *op. cit.*, tip V.3.

În acest război, în care se folosesc toate armele de luptă, de la cele ale șantajului economic și până la cele din arsenalul armatei a 14-a, una dintre ,,victoriile" forțelor antinaționale a fost introducerea în *Constituție* a faimosului Articol 13 care legiferează teza stalinistă a existenței ,,limbii moldovenești", ce devine limbă de stat a Republicii Moldova, deci o limbă diferită de cea română, aparținând unei etnii diferite, cea a moldovenilor.

Știința contemporană definește etnia ca o comunitate umană, determinată în timp și spațiu, unită prin origine, limbă și cultură, acești trei factori obiectivi constituind baza etnică a unui popor. Fiind formată, etnia se perpetuează prin mijlocirea căsătoriilor etnic omogene și a transmiterii, din generație în generație, a limbii, a obiceiurilor și a tradițiilor, a conștiinței etnice, precum și a etnonimului și glotonimului etnic sau național.

Unele categorii etnice, precum : conștiința națională, etnonimul și glotonimul, sunt factori subiectivi, care există numai în gândirea oamenilor și constituie o suprastructură a bazei etnice.

Conștiința etnică sau națională este aprecierea dată de o persoană sau de un grup social apartenenței sale la o etnie sau la alta, cât și estimarea subiectivă a intereselor naționale, a idealurilor comune și a motivației unor anumite comportări.

Conștiința națională reprezintă un fenomen secundar în raport cu modul de viață, cu factorii politici și social-economici care o determină. Dar o dată formată, conștiința națională capătă o oarecare autonomie și poate exista independent de factorii care au determinat-o. Mai mult decât atât, ea poate influența acești factori de pe pozițiile idealurilor naționale. Caracterul subiectiv al conștiinței naționale, a glotonimului și a etnonimului, creează posibilitatea modificării lor sub influența condițiilor istorice și sociale. Slăbirea sau distrugerea omogenității etnice contribuie la schimbarea conștiinței naționale, la respingerea vechiului etnonim și glotonim și la însușirea noilor denumiri.

Baza etnică rămânând însă neschimbată contribuie la păstrarea vechiului etnonim ce mai persistă alături de cele noi, așa cum constată și cronicarul Miron Costin, în *De neamul moldovenilor din ce țară au ieșit strămoșii lor :* ,,Stă dară numele cel vechiu ca un temei neclătit, deși adaog, ori vremile îndelungate, ori streinii adaog și alte numere, iară cela din rădăcină, nu să mută. Și așa ieste și acestor țări și țării noastre, Moldovei și Țărâi Muntenești numile cel direptu de moșie, ieste Rumân"[2].

---

[1] Dr. Iftene Pop, *Basarabia din nou la răscruce*, București, Editura Demiurg, 1995.

[2] Cf. G. Călinescu, *Istoria literaturii române. De la origini până în prezent*. București, Editura Minerva, ed. a II-a, 1982, p. 21.

Conviețuirea a două forme de identitate etnică, în care una — cea nouă — este în contradicție cu baza etnică, are un caracter temporar, și în virtutea legităților istorice și etnice, la un moment dat, se restabilește unitatea între baza etnică a neamului și suprastructura etnică, revenindu-se la etnonimul și la glotonimul inițial.

Și mai notează cronicarul: „,... măcară că ne răspundem acum moldoveni, iară nu întrebăm: știi moldovenește? ce știi românește?, adecă râmlenește ..." [3].

Etnonimul „romanus" definea apartenența la lumea romană a populațiilor unor vaste teritorii, din Peninsula Iberică și până în Asia Mică.

„Dumnezeu a povățuit pe oamenii de pretutindeni să-și aplece capetele sub aceeași lege și să devină toți romani ...", scria poetul latin Prudențiu, la cumpăna dintre secolele IV și V ale erei noastre (348—415) [4].

Sciziunea romanității de est și apoi căderea imperiului condus de Roma, migrarea, spre noul centru al lumii, Constantinopol a slavilor și a altor popoare, care și-au adus contribuția etnică și lingvistică la evoluția ulterioară a populației traco-dacice romanizate, a dus la formarea în secolele VI—IX a etniei și a limbii române.

Inițial omogenă, populația română, fiind despărțită de masiva așezare a slavilor și apoi a bulgarilor în sudul Dunării, se divide, din punct de vedere lingvistic, în două mari unități dialectale, cea sud-dunăreană, supusă unui proces de restrângere și enclavizare, și cea nord-dunăreană, predominantă și omogenă pe întreg teritoriul fostului stat geto-dac, și care dă naștere dialectului daco-român, vorbit în toate cele zece provincii ale romanității nord-estice [5].

Încă înainte de formarea celor trei state românești: Transilvania, Țara Românească și Moldova, etnia română este numită de către popoarele vecine, prin termenul de origine celtică, preluat de germani, *volah*, *vlah*, pentru a denumi popoarele de limbă romanică [6]. După formarea statelor centralizate, termenul de vlah este regăsit în documente externe referitoare la Vlahia Mare (Țara Românească) și Vlahia Mică (Moldova), în timp ce documentele interne foloseau etnonime regionale ca: muntean, moldovean, bănățean, ardelean, maramureșan, cât și sub-etnonime ca sorocean, hotinean, orheian, codrean, tighecian, lăpușnean, tighinean.

Vechiul etnonim *romanus* nu s-a pierdut definitiv, el apărând atât în denumirea statului Țara Românească, cât și în conștiința etnică a cronicarilor și a cărturarilor.

La începutul secolului al XVIII-lea, când știința istorică făcea primii ei pași, Dimitrie Cantemir sintetiza cunoștințele vremii asupra identității poporului român și a limbii sale în *Cronica vechimii romano-moldovlahilor*. Principalele idei ale prestigiosului savant, folosite ulterior de istoriografia românească sunt:

1. Originea romană a poporului român.

---

[3] *Ibidem.*

[4] Cf. H. D. Raevski, *Contactele romanicilor răsăriteni cu slavii. Pe bază de date lingvistice*, Chișinău, Editura Știința, 1988, p. 32.

[5] Emanuel Vasiliu, *Fonologia istorică a dialectelor daco-române*, București, 1968, p. 25.,

[6] S. Mangiuca, *Walach oder vlach*, în „Romanische Revue I. H. V. Jarhrhang", Wien 1889, p.. 409.

2. Continuitatea românilor în spaţiul carpato-pontic-danubian.

3. Comunitatea etnică a moldovenilor, muntenilor şi transilvănenilor, care toţi împreună se numesc români.

Începând cu mijlocul secolului al XVIII-lea, sub pretextul eliberării popoarelor balcanice de sub jugul turcesc, imperiul ţarist îşi îndreaptă politica expansionistă spre apus, urmărind cu consecvenţă împlinirea testamentului lui Petru cel Mare de a întinde stăpânirea rusească asupra întregii Europe.

După încercarea nereuşită a Ecaterinei a II-a de a reface „Statul Dacic", în fruntea căruia să fie pus prinţul rus Grigorie Potiomkin, autorităţile ţariste îşi schimbă politica şi, după ocuparea în 1812 a Basarabiei, încearcă să-i rupă, de la sânul etniei române, măcar pe locuitorii acestei provincii. În toate documentele de cancelarie este promovată ideea existenţei poporului moldovenesc, deosebit de cel român.

Regulamentul organic, impus Ţărilor Române în 1832, formulează noţiunea de „naţie moldovenească". În operele istoricilor şi ale unor scriitori ruşi (S. Soloviov, Nicolae Leşcov, Pavel Batiuşcov, Leonid Kasso) a fost promovată cu consecvenţă ideea existenţei „poporului moldovenesc" a „naţiei moldoveneşti" şi a „limbii moldoveneşti". Recensămintele şi alte documente oficiale ruseşti îi înregistrau pe locuitorii Basarabiei sub denumirea de moldoveni.

Această politică oficială şi-a dat roadele, pervertind, într-o mare măsură, conştiinţa etnică a populaţiei româneşti din Basarabia, ruptă din trupul ţării.

Analizând starea de spirit a boierimii basarabene din secolul al XIX-lea constatăm divizarea ei în două grupuri : cel reprezentat de fraţii Cotruţă, fraţii Russo, Constantin Cristi, Constantin Cazimir ş.a., care întreţineau legături strânse cu Iaşul, nutrind speranţa eliberării de sub stăpânirea rusă, şi partida boierilor intraţi în slujbe imperiale, (Crupenschi, Sinadino ş.a.) care înfăptuia politica de rusificare a Basarabiei.

Către sfârşitul secolului al XIX-lea centrul vieţii spirituale a basarabenilor s-a mutat peste Prut, cei mai talentaţi scriitori ca : Alecu Russo, Costache Stamate, Teodor Vârnav, Alexandru Donici, Bogdan Petriceicu Hasdeu, Zamfir Arbure, Sergiu Cujbă, editându-şi operele la Bucureşti şi Iaşi. Acesta a fost primul exod al intelectualilor din Basarabia.

Datorită intensei colonizări a teritoriului dintre Prut şi Nistru cu ruşi, ucraineni, bulgari, găgăuzi, nemţi, se fărâmiţa omogenitatea populaţiei româneşti din Basarabia, fapt care a înlesnit înrădăcinarea în sânul ţărănimii a etnonimului moldovean, promovat cu consecvenţă de administraţie care urmărea anihilarea conştiinţei naţionale româneşti, prin transformarea conştiinţei regionale moldoveneşti în conştiinţă naţională moldovenească.

Dacă la începutul secolului al XIX-lea (1817) etnicii români reprezentau 86% din totalul populaţiei[7], după recensământul din 1897 procentul românilor scăzuse la 52,1%[8], iar cifra oficială publicată în materialele recensământului a fost redusă până la 46,6%[9].

---

[7] „Arhiva pentru ştiinţă şi reformă socială", anul I, nr. 1, Bucureşti, 1919.

[8] V. Zelenciuc, *Nasilenie Besarabie i Podnestrovia v XIX v.* Chişinău, 1979, p. 158.

[9] *Pervaia sveobşciaia perepisi naseleniia Rassii*, S. Pb. 1905, vol. III, p. 70.

După Marea Unire din 1918, în Basarabia s-au creat condiţiile favorabile pentru renaşterea conştiinţei naţionale româneşti. Anchetele de teren, efectuate de noi în satele basarabene, în anii 1993–1995 ne-au relevat faptul că majoritatea ţăranilor bătrâni care în perioada interbelică au trăit în România Mare, afirmă şi azi cu mândrie că sunt români şi că vorbesc româneşte.

Dar acest proces al renaşterii conştiinţei naţionale româneşti a fost curmat, cu brutalitate, în 1940, de ocupanţii sovietici ce au provocat şi cel de al doilea exod al intelectualităţii basarabene.

Din populaţia de 3.200.000 de locuitori la 28 iunie 1940, 250.000, în majoritate intelectuali, s-au refugiat peste Prut.

Conform recensământului făcut de puterea sovietică în toamna anului 1940, în Basarabia se mai aflau 1.736.000 de români [10].

Dintre intelectualii rămaşi în 1940 sub ocupaţia sovietică, mulţi au fost executaţi sau deportaţi în Siberia, unde foarte puţini au mai rămas în viaţă.

După retragerea Armatei Roşii, în august 1941, numărul românilor rămaşi în Basarabia era de 1.621.000, reprezentând 68,7% din totalul populaţiei [11]. Deci într-un singur an de ocupaţie, sovieticii reuşiseră să ucidă sau să deporteze 115.000 de români. Cifra precisă a basarabenilor refugiaţi în România sau în alte ţări, în 1940 şi în 1944, este greu de stabilit. Prin cele două refugii, prin deportări şi execuţii, populaţia românească, dintre Prut şi Nistru, a rămas fără o intelectualitate care să păstreze vie flacăra conştiinţei naţionale.

Cel mai puternic val de deportări a avut loc în iunie 1949 când au fost strămutate în Siberia şi în Cazahstan 23.000 de familii, reprezentând fruntaşii comunităţilor săteşti şi ale orăşenilor suspectaţi de sentimente filoromâne.

Politica stalinistă de desnaţionalizare a românilor din Basarabia se realiza pe două direcţii, aparent contradictorii. Pe de o parte se creau condiţii favorabile pentru dezvoltarea unei culturi naţionale, moldoveneşti, contrapuse culturii româneşti, iar pe de altă parte, se intensifica programul de făurire a omului sovietic, lipsit de orice identitate etnică.

Această politică a slăbit considerabil conştiinţa naţională românească în Republica Moldovenească. Toţi cei care-şi declarau deschis naţionalitatea română erau aspru pedepsiţi, iar cei care proslăveau naţiunea moldovenească şi modul de viaţă sovietic se bucurau de privilegii. Situaţia s-a schimbat abia în anii „perestroicii" când noua pătură a intelectualităţii basarabene a avut curajul să ceară deschis şi să reuşească revenirea la grafia latină şi să legifereze introducerea limbii române ca limbă de stat.

Dar politica ţaristă şi apoi cea sovietică îşi dăduse roadele. Largi pături ale populaţiei orăşeneşti, dar mai ales rurale, păstrează încă vechea mentalitate legată de apartenenţa la poporul moldovenesc, deosebit de cel român.

---

[10] Arhiva Institutului de Istorie a Partidului Comunist din Moldova, Fondul 51, opis 1, dosar 90, foile 5–6.

[11] Arhiva Centrală din R. Moldova, Fondul 706, opis 1, dosarul 555, p. 56–60.

Într-un sondaj din anul 1992, efectuat în Republica Moldova, de către profesorul Willyam Crowther, de la Universitatea din Carolina de Nord, la întrebarea : Care este naţionalitatea Dv.?, doar 13% din subiecţii anchetaţi au răspuns că sunt români, iar 56,6% au declarat că sunt moldoveni. Numărul mic al celor care s-au declarat români se explică şi prin teama de a spune adevărul, inoculată de propaganda şi teroarea din anii stalinismului.

La întrebarea dacă limba moldovenească este identică cu limba română, 44,8% au răspuns afirmativ, 34,9% au spus că există o oarecare diferenţă între cele două limbi şi numai 10,3% au afirmat că sunt limbi diferite [12].

De menţionat că subiecţii au fost selecţionaţi atât din rândul populaţiei orăşeneşti cât şi a celei rurale.

Un an mai târziu, savantul rus Iurii Arutiunian a întreprins un sondaj în oraşul Chişinău, pe care l-a publicat în cartea sa intitulată *Moldova, locuitorii capitalei*, editată la Moscova în anul 1994 [13].

La întrebarea dacă moldovenii şi românii formează două popoare sau unul singur, din totalul subiecţilor, multietnici, anchetaţi, 37% au răspuns că sunt un singur popor, 56% au declarat că sunt popoare diferite, iar 7% nu s-au pronunţat.

Din rândul populaţiei româneşti a Chişinăului, 61% din subiecţii anchetaţi au răspuns că românii şi moldovenii aparţin aceluiaşi popor, şi numai 36% au afirmat că sunt popoare diferite.

Dacă primul sondaj s-a raportat la întreaga populaţie a Republicii în care predominantă este ţărănimea, al doilea sondaj a inclus numai populaţia Capitalei, unde procentul de intelectuali este de 39%.

Diferenţa dintre datele oferite de cele două sondaje — deşi acestea nu s-au efectuat în condiţii identice — reflectă nu numai o rapidă schimbare de mentalitate, de la un an la altul, ci şi faptul că intelectualitatea, având în mai mare măsură acces la informaţie, ajunge la cunoaşterea adevărului istoric.

Ultimii cinci ani au adus schimbări fundamentale în învăţământul din Republica Moldova, trecerea la grafia latină permiţând accesul tinerei generaţii la cultura şi istoria poporului român.

După părerea noastră, dinamica generală a opiniei publice asupra identităţii naţionale se caracterizează printr-o vădită creştere a numărului celor care recunosc apartenenţa moldovenilor la etnia română şi sunt dornici să afle adevărata istorie a poporului român.

Chiar şi o parte a intelectualilor, dar mai ales a oamenilor de afaceri aparţinând altor naţionalităţi, a înţeles că viitorul lor, pe pământul dintre Prut şi Nistru, este legat de România şi de Occident.

Cu atât mai agresivă este reacţia foştilor profitori ai orânduirii comuniste, care, marcaţi de trauma prăbuşirii imperiului sovietic, arborează pe fostele drapele roşii, culorile misionarismului rus şi manevrează cu abilitate coloniştii instalaţi în posturi privilegiate în Republica Moldova, cât şi elementele autohtone mancurtizate, pentru a păstra controlul — în primul rând cel economic — asupra acestei bogate „gubernii” dintre Prut și Nistru.

---

[12] William Crowther, *Materiale inedite ale sandajului referitor la cercetarea comparativă între România şi Moldova : identitate naţională, cultura politică şi schimbare politică.*

[13] Iu. V. Arutiunian, *Moldova, stolicinâie jiteli*, Moscova, 1994, p. 237.

În condițiile dezintegrării U.R.S.S. (1989—1991) intelectualii progresiști, grupați în jurul Uniunii Scriitorilor, reușiseră să preia puterea politică în Republica Moldova și să țină, o vreme, cârma țării, dar nu și frâiele economiei și ale agriculturii, prima rămânând sub controlul coloniștilor, iar cea de a doua în mâinile „mandarinilor feudalismului socialist” (președinți de colhozuri, directori de sovhozuri) și a vasalilor credincioși, „aparatnici” raionali și comunali, care, alternând constrângerea cu îngăduința față de furtișagul cel de toate zilele al țăranului din averea comună, au câștigat alegerile din februarie 1994.

Printre armele propagandistice din timpul campaniei electorale, s-a aflat și cartea lui Vasili Stati — semnată sub pseudonimul Petre P. Moldovan — intitulată *Moldovenii în istorie*.

Titlul atractiv, paginat deasupra hărții Moldovei în vremea lui Ștefan cel Mare, era de fapt o capcană pentru cei însetați să-și cunoască trecutul.

Pe prima pagină, nu mai puțin de 8 motto-uri de genul:

„... cu toți pământenii noștri și cu tot poporul moldovenesc.”
Ștefan I, 1395.

„... Să scoț lumii la videre felul neamului, din ce izvor și seminție suntu lăcuitorii țării noastre Moldovei ... și de când s-au osăbit și au luat numele cest de acum, moldovan ...”
Miron Costin, 1690.

Pe următoarele 170 de pagini sunt înșiruite citate în care apar, de aproape 800 de ori expresii ca: „limba moldovenească”, „poporul moldovean”, „neamul moldovenilor”, folosite de cronicari, scriitori, istorici, dar rupte din context și însoțite de comentarii care fac din Alexandru cel Bun, Dimitrie Cantemir, Vasile Alecsandri, Bogdan Petriceicu Hasdeu, Gheorghe Asachi, Mihail Kogălniceanu, Alecu Russo, Mihail Sadoveanu, Nicolae Iorga, Gheorghe Brătianu, Nicolae Bălcescu, și chiar din Mihai Eminescu, susținători ai conceptelor țaristo-staliniste de „națiune moldovenească” și „limbă moldovenească”, ca să justifice ruperea în două a Moldovei și despărțirea Basarabiei de trupul țării, și să o supună unui brutal proces de rusificare sub paravanul independenței.

Și dacă cititorul neavizat al acestei cărți antinaționale nu a citit *Hronicul* lui Dimitrie Cantemir în care acesta spune cu claritate că „Noi Moldovenii la fel ne spunem Români iar limbii noastre nu dacică, nici moldovenească, ci românească”, și nici proza lui Eminescu referitoare la Basarabia, are însă adânc înscrise în memorie versurile „Doinei”.

De la Nistru pân la Tissa
Tot Românul plânsu-mi-s-a
Că nu mai poate străbate
De-atâta străinătate
Din Hotin și pân' la Mare

Vin Muscalii de-a călare
. . . .
Vai de biet Român săracul!
Îndărăt tot dă ca racul,
. . . .
Și-i străin în țara lui

Da, e străin și azi românul în Basarabia, și dacă nu se declară la recensământ ,,moldovean'' riscă să fie trecut pe lista neagră a minorității ce trebuie stârpită în închisorile tiraspoliene.

Unii strategi ai neoimperialismului au luat în calcul și avantajele considerării, celor ce se declară români, ca minoritate. Divizându-se, astfel, procentul de 64% al autohtonilor, în două etnii, moldoveni și români, s-ar putea declara, acest pământ românesc, un stat multinațional, locuit de moldoveni, ruși, ucraineni, găgăuzi, bulgari, țigani, români și alte naționalități. Dintre componentele etnice nici una neatingând jumătate + unu din numărul locuitorilor, s-ar justifica, pe deplin, necesitatea revenirii limbii ruse ca limbă de stat și de comunicare interetnică într-o republică, eventual federală, apărată pe veci de armata a 14-a.

Dar dacă bătrânii sunt prea obosiți pentru a se ridica împotriva celor ce îi împing spre noul ,,soiuz'', iar o bună parte a generației de mijloc este oportunistă și mai așteaptă să vadă de unde bate vântul, tineretul Moldovei dintre Prut și Nistru a ridicat steagul tricolor al luptei, alăturându-se Uniunii Scriitorilor și Prezidiului Academiei de Științe, care au cerut revizuirea articolului 13 din *Constituție*, în conformitate cu adevărul științific, propunând să fie formulat astfel:

,,Limba de stat (oficială) a Republicii Moldova este limba română''.

Au trecut șapte luni de când acestei lupte pentru modificarea Constituției agrariene i s-a alăturat, la 27 aprilie 1995, Președintele Republicii Moldova, și cinci luni de când domnul Mircea Snegur a părăsit Partidul Agrarian, luând o poziție fermă față de cei care văd în frații de neam dușmanul și în ,,marele frate de la răsărit'' apărătorul înaltelor lor fotolii.

Întorși din satele de baștină, după o vacanță amară, elevii și studenții, cărora li s-au alăturat profesorii și tinerii muncitori, au ieșit din nou în stradă pentru a manifesta împotriva guvernului care, sfidând opiniile specialiștilor și voința tineretului studios, a înlocuit cursurile de Istorie a românilor cu Istoria moldovenilor și cele de Limba română cu Limba moldovenească.

În anul 1995, catedra de politologie a Facultății de Științe Politice de la Universitatea din Chișinău a întreprins un sondaj de opinie printre cetățenii de vârstă înaintată din mediul rural și urban. La întrebarea: Sunteți pentru unirea cu România? 78 % au răspuns: Da! și numai 22%: Nu!

De cinci ani avem mai multe eșecuri decât victorii în războiul informațional ce se poartă pe problema Basarabiei.

Nu putem lăsa să mai treacă un veac privind pasiv cum se îneacă, încet, încetișor, în nisipurile mișcătoare ale răsăritului, o parte a românității.

Rămâne extrem de actual îndemnul rostit de Mihai Eminescu acum un secol și mai bine:

,,Astăzi e dar timpul, ca să întărim atât în români, cât și în popoarele mari ale Apusului, credința în trăinicia poporului român.

Rusia voiește să ia Basarabia cu orice preț : noi nu primim nici un preț. Primind un preț, am vinde ; și noi nu vindem nimic ; ... Românul care ar cuteza să atingă acest principiu, ar fi un vânzător"[14]

RITURI DE AGREGARE LA ROMÂNII DIN BASARABIA ȘI DIN SUDUL DUNĂRII

NARCISA ȘTIUCĂ

Studiul sistematic al riturilor de trecere realizat de către Arnold van Gennep[1] subliniază faptul că, în cadrul celor destinate nașterii, predomină funcția de purificare, de primire a noului membru în comunitatea tradițională.

Dacă momentele ce alcătuiesc pragul preliminal sunt puternic marcate de credințe și rituri arhaice — evident precreștine —, momentele liminal (nașterea propriu-zisă) și postliminale (prima scaldă, rodinul, botezul și cumetria) poartă în cel mai înalt grad amprenta unei civilizații creștine de rit ortodox în întreg spațiul locuit de români.

Așa cum s-a mai arătat, grupul uman (comunitatea) acționează într-un dublu sens : animată de o tendință de recul și de o alta de luare în posesie și de dominare[2]. Perioada ce a fost numită în literatura etnologică subetapa perinatală este puternic încărcată de forțele sacrului, periculoasă și potențial favorabilă în același timp, de aceea abundența practicilor magico-rituale este evidentă. Alături de acestea, sesizăm ceremoniale destinate să integreze nou-născutul în familie, în neam, în comunitate. Am cita aici prima vizită a bunicilor, gestul de recunoaștere al tatălui, chemarea nașilor cu colaci și șâp de către moașă, masa de după cina ursitoarelor și mai ales botezul. Acesta din urmă fiind deosebit de amplu și de complex, ne vom opri cu precădere asupra lui, restrângând aria de referință la câteva zone.

Într-o analiză sociologică interesantă, Ernest Bernea definea botezul ca fiind „... un fenomen de mare importanță în satul românesc atât prin funcția lui, cât și prin structura lui complexă. El este unul din fenomenele cari dă tărie comunității de viață spirituală a satului și o menține organic"[3].

---

[14] Mihai Eminescu, *Basarabia*, Editura Mileniul Trei, Chișinău, 1990, p. 63.

[1] Arnold van Gennep, *Les rites de passage*, Paris, Librairie Critique Emile Nourry, 1909.

[2] Irina Nicolau și Ioana Popescu, *Introducere în etnologia primei copilării*, în REF, tom XXVIII, nr, 1/1983.

[3] Ernest Bernea, *Botezul în satul Cornova*, în Revista Țara Bârsei, 1934, p. 25.

Un aspect cu totul inedit, de viață creștină, îl prezenta satul basarabean al deceniului al patrulea în privința numirii pruncului : ,,. . . după naștere, moașa merge la biserică cu apă și busuioc și cere nume preotului după ziua în care s-a născut'' [4].

Comparând aceste date cu prescripțiile canonice, observăm supunerea perfectă a comportamentului tradițional față de acestea. Astfel, cărțile de învățătură bisericească [5] pomenesc de sfințirea apei aduse de moașă preotului pentru ,,slobozirea casei'' și de ,,rugăciunea la însemnarea pruncului, când i se dă numele'', în a opta zi.

Date asemănătoare ne furnizează și alte lucrări de etnografie referitoare la aromânii grămoșteni [6], aromânii din Vlaho-Clisura [7] și chiar la o seamă de sate din Oltenia [8]. La aromâni, numele nou-născutului, ales de naș, era spus în biserică preotului și, în aceeași clipă, copiii care așteptau de jur-împrejur mergeau să-i vestească pe părinți primind ca răsplată bani [9]. Dimpotrivă, în Oltenia, părinții erau cei care optau pentru un anumit nume. Primul copil născut viu după mai mulți ,,pieriți'' purta un cercel în ureche pe care se înscria numele nou ; primul nume se scria pe o scândură sau pe o cărămidă și se arunca în râu [10]. De asemenea, adaugă Ch. Laugier, ,,*Părinții care nu au copii decât foarte târziu de la căsătorie dau numele copilului după numele sfântului din calendar*, *în ziua în care a avut loc nașterea*'' [11].

Date mai recente confirmă că moașa mergea la biserică în prima zi de viață a nepotului ,,*să ceară aiazmă și nume la prunc*'', mai ales în satele izolate, unde preotul ajungea numai la marile sărbători [12].

Reconstituirea botezului din Cornova—Orhei consemnează momentul când mesenii cereau să li se spună numele primit de finul abia creștinat, răsplătind pentru aceasta osteneala moașei și luând fiecare pruncul în brațe : gestul este evident de primire și de recunoaștere a statutului de membru al grupului [13].

Putem raporta momentele de mai sus la date furnizate de van Gennep privind numirea copiilor în India vedică [14] : în a zecea zi, copilul primea un nume care îl integra printre cei vii și un altul care nu trebuia cunoscut decât de propria familie.

---

[4] Olga O. Constantinescu și I. I. Stoian, *Din datina Basarabiei*, Imp. Chișinău, 1936 ; Natalia Dăscălescu, *Regiunea Codrilor Basarabiei*, Chișinău, Tip. ,,Tiparul Moldovenesc'', 1936 ; Petre V. Ștefănucă, *Cercetări folklorice în Valea Nistrului de Jos*, în ,,Anuarul Arhivei de Folklor al Academiei Române'', IV, București, Imprimeria Națională, 1937.

[5] *Molitfelnic*. București, Ed. Inst. Biblic și de Misiune Ortodoxă, 1971, p. 7—45 ; Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, *Liturgica generală*, București, Editura Inst. Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, 1980, p. 355—382.

[6] N. Gh. Caraiani și N. Saramandu, *Folclor aromân grămoștean*, București, Editura Minerva, 1982.

[7] T. T. Burada, *Obiceiurile la nașterea copiilor poporului român din Macedonia*, în ,,Convorbiri literare'', Iași, XXVI, 1/1 mai 1892.

[8] Ch. Laugier, *Contribuțiuni la etnografia medicală a Olteniei*, Craiova, Editura Scrisul Românesc, f.a.

[9] N. Gh. Caraiani și N. Sarmandu, *op. cit.*

[10] *Ibidem*.

[11] Ch. Langier, *op. cit.*

[12] Inf. culeasă în satul Dăbâca, jud. Hunedoara, 1994, de la Săvuța Preda, 84 ani.

[13] E. Bernea, *op. cit.*

[14] A. van Gennep, *op. cit.*, p. 78.

Aceste fapte ne trimit totodată la practicile de protecţie magică, întrucât rostirea numelui secret era o garanţie a eficacităţii actelor curative şi un semn al apartenenţei la un anumit grup. După cum deja am arătat, schimbarea numelui se producea în cazuri extreme. Se executa uneori o vânzare sau o metamorfozare simbolică, ,,jucată'' de mamă şi de moaşă, ceea ce antrena, conform gândirii arhaice, ,,uitarea'' ţintei de către spiritele malefice, abaterea acestora spre locuri pustii[15]. Adesea, se credea că însuşi naşul — şi implicit numele adus de acesta prin botez — erau purtătoare de nenoroc şi pentru contracararea acestei influenţe ,,*se alegea naş de căpătat*'' sau ,,*din răspântii*'', se mima o adopţiune şi se producea schimbarea numelui[16].

Se impun deci câteva observaţii:

- Basarabia şi ţinuturile din imediata vecinătate a Dunării au conservat trăsăturile esenţiale ale creştinismului ortodox în ceea ce priveşte taina botezului, dar acest lucru îl putem afirma numai în absenţa temporară a informaţiilor relative la celelalte ţinuturi româneşti.
- Numirea nou-născutului de către preot era în acelaşi timp o punere sub patronat sacru şi o integrare în macrocosmos.
- Faptul că preotul dădea numele nu contravine tradiţiei satului arhaic, deoarece acest lucru se întâmpla cu acordul moaşei sau al naşului, ca reprezentanţi ai neamului. Izvoarele aromâne precizează că ,,*de obicei, era ales pentru băiat numele bunicului dinspre tată, iar pentru fată, cel al bunicii dinspre mamă*''[17].
- Având în vedere rolul de excepţie al moaşei în ansamblul obiceiurilor de la naştere, suprapunerea — relevată de unele studii[18] — a funcţiilor ei peste cele ale naşei, statutul ei de iniţiat şi de garant, ritul numirii copilului de către preot cu asentimentul acesteia sunt cât se poate de fireşti.
- Trecând într-un alt plan, cel al *botezului negru*, observăm că numai moaşei i se îngăduie să suplinească preotul în cazul când copilul ar fi în primejdie de moarte, născut mort sau prematur[19]. Tot moaşa, alături de naşa ,,fetei greşite'', care aştepta un copil nelegitim, erau cele care împlineau ritul *cununiei la salcă* sau *la proptă*[20].
- Aceste fapte subliniază rolul iniţiatic şi de păstrător al echilibrului ce revenea în societatea tradiţională a moaşei. Acesta includea şi iniţierea în tainele creştine. Chiar atunci când instituţia năşiei a preluat prestigiul şi funcţiile moaşei, rolul de prim garant al integrării fireşti, nonviolente, a nou-născutului şi al primei lui iniţieri, aceasta rămâne, prin condiţia ei de puritate şi prin statutul de reprezentant al neamului, şi comunităţii, un mediator perfect în triunghiul MACROCOSMOS — COMUNITATE — INDIVID.
- Dincolo de implicaţiile sociale, economice, spirituale, morale ce conturează profilul unei vieţi rurale precreştine, relaţiile spirituale sau spiritual-consangvine ale moşilor şi naşilor sunt confirmate şi statuate

---

[15] S. Fl. Marian, *Naşterea la români*, Bucureşti, Ed. Göbl, 1892.

[16] Ch. Langier, *op. cit.*

[17] N. Gh. Caraiani şi N. Saramandu, *op. cit.*

[18] Florica Lorinţ şi Mariana Kahane, *Tradiţia moaşei de neam în Gorj*, în REF, 2/1967.

[19] S. Fl. Marian, *op. cit.*

[20] S. Fl. Marian, *Nunta la români*, 1890.

de apartenenţa civilizaţiei româneşti la biserica ortodoxă. Naşii instituie prin prezenţa lor în momentul venirii pe lume a unui copil ordinea cerută de canoanele creştine: „Nu iese finul din vorba naşii nici cât trăieşte, că ea dă seama la Dumnezeu de el. De când se naşte şi până-l mână la progadie, ea tot de-alături îi stă. Îl ţine de rău şi-l duce la bine. Că ea are legământ cu Dumnezeu şi cine-l strică cu Dumnezeu se strică. . . .ea poartă cuvântul la Dumnezeu. Că dacă rămâne omu' fără naşă e mai rău ca când i-a murit mama, că cine-l plăteşte la groapă? E de mare cinste cine-i naşă la mai mulţi, că din vorba ei nu iese tot satu' şi e-n fruntea mesii în tot locu'' [21].

Botezul este una dintre cele şapte sfinte taine creştine ce defineşte din primul moment apartenenţa şi identitatea individului, de aceea, momentul acesta, în cadrul obiceiurilor de la naştere, este cu totul *unic* şi *hotărâtor*. Timpul şi spaţiul sacre ale săvârşirii botezului, obiectele rituale, contextul comunitar, protagoniştii cu însemnat rol nu au putut să fie schimbate de-a lungul secolelor în esenţa lor [22]. Acordarea numelui prin taina botezului este incontestabil o secvenţă de raportare a destinului individual la valorile exemplare al Lumii, de aceea zone precum cele amintite deja păstrau până nu demult structura acestora cu totul intactă.

Alegerea numelui în Basarabia sau în sudul Dunării însemna fixarea identităţii etnice şi apartenenţei la un cult religios moştenit, angrenarea într-un sistem social, supunerea faţă de autoritatea bisericii şi neamului, recunoaşterea rolului de părinţi spirituali al naşilor şi moşilor şi supunerea sub protectorat sacru. Cum românilor nu le este specifică dubla sau tripla onomastică, este de presupus că, într-un stadiu mai vechi al creştinismului românesc, numele era dat de biserică (conform Sinaxarului, raportat la ziua de naştere, la cel mai apropiat sfânt sau la sărbătoarea cea mai mare a lunii). Înrudirea în familie şi în neam se stabilea prin perifrază posesivă.

Nu excludem aşadar existenţa unui nume ascuns, secret al fiecărui individ din satul tradiţional românesc, după cum nu excludem posibilitatea ca unele zone să fi păstrat modalităţi precreştine de numire, în vreme ce altele au îmbrăţişat întru totul rânduiala de agregare a comunităţilor creştine.

Date fiind structurile de înrudire enunţate ca universale de Claude Lévy-Strauss [23], e de presupus ca şi civilizaţia rurală românească să fi avut numele ei transmise tradiţional, după cum am arătat. În fond, structura de înrudire, raporturile rămân aceleaşi, căci „*bunicul*'' sau „*moşul*'' era totodată fratele tatălui tatălui, iar *bunica* sau *moaşa*, sora mamei mamei: numele lor transmise nepoţilor erau o confirmare a legăturii cu strămoşii şi o recunoaştere a nou-născutului. Creştinismul, fără a forţa aceste tradiţii de denominaţie, a adus în unele zone o diversificare a onomasticii, contribuind totodată la însuşirea sensibil emoţională a dogmelor, căci, în fond, fiecare sfânt îşi are povestea lui ce constituie un etalon existenţial.

---

[21] H. H. Stahl, *Rudenia spirituală din năşie la Drăguş*, în „Sociologie românească'', an I, nr. 7—9 (iunie — septembrie), 1936, p. 35.

[22] E. Bernea, *op. cit.*

[23] Claude Levy-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, PUF, 1949.

ORTODOXIA – DIMENSIUNE A SPIRITUALITĂŢII ROMÂNEŞTI

SIMONA DUMITRESCU

Îmi este foarte greu ca doar în puţine minute să condensez şi să prezint esenţa unui subiect atât de vast care s-ar putea cuprinde în mai multe cărţi, mai ales acum, la acest sfârşit de veac când ,,moartea lui Dumnezeu" precizează istoric epoca actuală. Nu este întâmplător că veacul XX, care a văzut pentru prima oară în istoria omenirii răspândindu-se la scară planetară o civilizaţie ce-i propune omului doar fericirea terestră şi instituie ca valori supreme producţia, profitul şi consumul, este totodată veacul bombei atomice, al lagărelor morţii, al gulagurilor şi al genocidelor. O civilizaţie care se lipseşte de Dumnezeu sau îl exilează în sfera ,,filosofiilor idealiste", fără să-i acorde vreun rol în influenţarea comportamentelor colective, este o civilizaţie care-şi suprimă singură Izvorul vieţii; compensaţiile pe care le acordă în schimb nu sunt decât o altă faţă a morţii.

Nietzsche anunţase limpede, ca o profeţie, acest caracter specific. ,,Unde este Dumnezeu?", scria el în *Ştiinţă veselă* (1882); ,,O să vă spun. Noi L-am omorât, voi şi eu. Noi suntem ucigaşii Lui. . .Nu simţiţi asupra voastră răsuflarea neantului?"

Nietzsche era conştient de singurătatea sa profetică. Ceea ce el însuşi atingea ca pe un fapt era pentru majoritatea o blasfemie de neînţeles sau chiar o nebunie. ,,Eu vin prea devreme, scria el, nu este încă vremea. Acest eveniment este pe cale şi înaintează, dar n-a ajuns până acum la urechile oamenilor. [. . .] şi totuşi ei înşişi sunt cei care l-au împlinit".

Distincţia între Dumnezeul revelaţiei creştine şi Dumnezeul metafizicii europene confirmă că moartea lui Dumnezeu nu este o negare a credinţei creştine, ci un proces istoric al civilizaţiei occidentale, care defineşte epoca actuală.

Ajungem la ceea ce se numeşte ,,criza morală", care caracterizează timpul istoric actual şi care este cea mai sfâşietoare a acestei deznădejdi ancestrale, originale. Căci ea vădeşte căutarea omului pentru a depăşi imitarea naturii sale individuale, pentru a comunica cu alte persoane umane deopotrivă închise în individualismul naturii împărţite. Căutarea provoacă o ,,criză", care are nevoie de Dumnezeu şi de morală pentru a păstra ordinea socială şi care are ca punct de plecare experienţa singurătăţii, recunoaşterea sinceră că nici o legitimare nu asigură comuniunea ,,personală".

Astfel, pe calea ,,nihilismului teologic" ,noi revenim la atitudinea fundamentală a Orientului ortodox, la apofatismul cunoaşterii lui Dumnezeu. Există în Ortodoxie şi o altă realitate paralelă, care salvează teologia şi caracterul său apofatic: monahismul, acest exod al Bisericii în afara sferei lumii, refuzul său de a da Cezarului ceea ce aparţine exclusiv lui Dumnezeu, certitudinea sa faţă de caracterul eshatologic şi nu sociologic al Împărăţiei lui Dumnezeu.

Pentru omenirea ,,care zace în întunericul și în umbra morții" (Luca 1,79) nu poate exista un alt Mântuitor decât Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu Intrupat din iubire pentru a izbăvi omul de păcat și de moarte.

Ortodoxia în Apus nu este nici o noutate și nici un aport străin. Biserica Ortodoxă nu este de altminteri nicăieri străină, din moment ce este Biserica lui Hristos, universală prin esență.

Pentru români, Ortodoxia este mai mult decât o dimensiune a spiritualității lor, este, decă putem spune așa, punctul de plecare al spiritualității românești, căci românul, înainte de a se naște ca popor român, s-a născut ca popor creștin.

Lipsa cunoașterii istoriei noastre îi face adeseori pe occidentali să pună românilor care merg în Apus întrebări de mare naivitate. După ce românii spun că sunt ortodocși, ceilalți conchid : ,,Dacă sunteți ortodocși, sunteți slavi, căci greci nu sunteți, iar ortodoxie știm că e numai greacă și rusă". Iar când românul ortodox precizează :,,Nu suntem slavi, ci latini ortodocși", occidentalul întreabă : ,,Dar ce a dat ortodoxia românească Ortodoxiei în general? Nu se cunoaște nici o contribuție a ei la spiritualitatea ortodoxă".

Sentință dură și dureroasă.

La lipsa cunoașterii de către Occident a istoriei și spiritualității românești contribuie, din păcate, și mulți români, mutilați sufletește, rupți de rădăcinile care ar trebui să-i țină într-o legătură permanentă cu spiritualitatea căreia-i aparțin și care se lasă ușor sminițiți de propaganda sectară sau care sunt dispuși la aventuri spirituale dintre cele mai bizare și resping darul cu care Dumnezeu i-a înzestrat. Există mulți români creștini ortodocși care practică yoga, spre exemplu, dar care nici măcar n-au auzit de Isihie, Isihasm și Rugăciunea lui Iisus, la care mă voi referi în câteva cuvinte :

Isihia (din gr. ,,hesychia" = tăcere, liniște și concentrare interioară) este un mod de viață, caracterizat prin retragere în singurătate și este, în același timp, lucrarea lăuntrică a sufletului, întemeiată pe liniște și pe amuțirea gândurilor, care năzuiește la contemplarea dumnezeirii. *Isihasmul* este doctrina spirituală corespunzătoare, așa cum a fost ea profesată în monahismul răsăritean, începând din secolele IV—V și care s-a organizat în secolele XIII—XIV ca o adevărată mișcare de renaștere spirituală și teologică — datorită celebrei dispute dintre Varlaam de Calabria și Grigorie Palama — ,prin introducerea ,,Rugăciunii lui Iisus" ca metodă de a produce o stare de concentrare și de pace lăuntrică, în care sufletul ascultă și se deschide lui Dumnezeu. Această rugăciune, numită și ,,Rugăciunea inimii" sau ,,rugăciunea pură", constând din cuvintele : ,,Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă pe mine, păcătosul", este bazată pe textul din Luca 17, 21: ,,Împărăția lui Dumnezeu este în lăuntrul vostru" și pe îndemnul Apostolului Pavel : ,,Rugați-vă neîncetat" (I Tesaloniceni 5, 17) și ,,stăruiți în rugăciune" (Coloseni 4, 2).

În spiritualitatea ortodoxă, inima (kardia) nu este organul fizic, ci centrul spiritual al omului, creat după chipul lui Dumnezeu, eu-ul cel mai adânc și cel mai adevărat, altarul lăuntric în care se intră în stare de kenoză și de jertfă și în care are loc unirea cu Hristos. Inima dă unitatea persoanei umane. De aceea, ,,rugăciunea inimii" crează o stare existențială de unitate și de integritate a persoanei.

Scrierile principalilor dascăli ai acestei școli, care se întind vreme de zece veacuri, au fost adunate de Macarie din Corint și Nicodim Aghioritul, la sfârșitul veacului al XVIII-lea, în *Filocalia*, care va cunoaște adaptări în slavonă, rusă și română și despre care germanul A.M. Ammann, vorbind despre renașterea spiritualității filocalice în Rusia la sfârșitul secolului al XVIII-lea, observă : „Nu e de mirare că Filocalia, îndată ce a fost tipărită la Veneția (la 1792) și-a luat drumul răspândirii din Moldova”

Lucrul acesta se explică din faptul că în *Țările Române isihasmul și spiritualitatea filocalică în general s-a introdus încă din secolul al XIV-lea* și a rămas o realitate neîntreruptă în tot timpul următor, ca și la Athos, datorită unei existențe de sine stătătoare pe care au putut-o păstra aceste țări și datorită legăturilor lor strânse cu Muntele Athos. Această spiritualitate ortodoxă, la rândul ei, a făcut ca și în *creația teologică românească* să se mențină linia veche patristică, printr-un Neagoe Basarab, prin Varlaam, Dosoftei, Dimitrie Cantemir, în vreme ce teologia greacă și rusă a oscilat între influența catolică și cea protestantă.

Ne-ar lua prea multă vreme acum măcar să-i amintim pe isihaștii sau *sihaștrii* români care au fost de fapt *foarte populari* și cărora li s-a recunoscut *rolul în susținerea puterii de rezistență a poporului nostru în vremurile grele*. După câte știm, *la nici un alt popor ortodox numele de sihastru n-a devenit atât de popular*, nu s-a păstrat cu această largă rezonanță, pentru că nici modul isihast al călugăriei nu s-a păstrat la fel.

Înfrângerea, ascultarea și smerenia nu sunt numai niște valori ale desăvârșirii individuale, ci și valori creatoare de bună comuniune și frățietate.

În afara creștinismului există înțelepciuni, tehnici și metode de viață spirituală care înlesnesc supravegherea interioară și stări de adâncă împăcare cu sine, cu cei din jur, și cu întreg cosmosul, sau chiar căpătarea de puteri paranormale. Dar, din păcate, Hristos singur ne poate izbăvi. Singur El a biruit moartea. Și numai prin credința în El putem năzui la adevărata viață, care este viața veșnică, la împărtășirea vieții dumnezeiești, a energiilor Sale necreate, la comuniunea în iubire cu El, în această viață și în cea de dincolo de moarte. Așa cum ne spune Nicolae Cabasila „Pentru a ne uni cu Hristos, va trebui să trecem prin câte a trecut El, să răbdăm și să suferim și noi câte a răbdat și a suferit El...”, deoarece după cum scrie Sfântul Grigorie de Nazianz : „Câteva picături de sânge au făcut universul din nou întreg”.

Toate lecturile sunt importante pentru pregătire, mai ales pentru pregătirea tineretului, dar cele mai însemnate dintre toate sunt cele care pot ridica pe om peste nivelul totdeauna șovăitor al judecăților legate de relativitatea intereselor trecătoare, iar *Creștinismul* o poate face, căci el nu e o confesiune oarecare, ci e formula etică deplină în toată dezvoltarea omenirii de până astăzi și cea mai sigură temelie pentru progresul individual și național. Cine e în adevăr, *creștin*, acela a dezlegat partea cea mai grea a tuturor problemelor, prin *frăție* a ajuns la *egalitate* și *libertate* potrivit cu *Dreptatea*, care e mai necesară decât toate. Așadar, creștinismul trebuie *simțit*, nu citit. Un popor, ca și orice om în parte, atâta prețuiește cât a înțeles din Evanghelie și cât poate să urmeze învățăturii lui Hristos.

Contactul permanent cu valorile transcendente a format izvorul nesecat din care, neîncetat, s-a înviorat potențialul creștinului ortodox român, căci așa cum scria Simion Mehedinți, în cartea sa *Creștinismul românesc*, „spre cinstea neamului din Carpați, concepția religioasă a românului e străină de ingustimea sufletească a fariseilor și a cărturarilor. Credințele sale sunt potrivite cu firea omului sănătos, care se bucură fățiș de toate darurile vieții (străin deopotrivă și de habotnicie și de mojicia desfrâului)".

Bine cunoscuta omenie sau generozitate a poporului român pornește de la răsadul spiritual al Sfântului Andrei, pe care trebuie să-l păstrăm ca pe o comoară de mare preț, pentru ca spiritualitatea ortodoxă a poporului român să-și continue existența și originalitatea sa de-a lungul veacurilor și să nu uităm că fără dragoste nimic nu suntem.

★

Ca o concluzie, aș vrea să subliniez că așa cum Ortodoxia este o dimensiune a spiritualității românești, tot așa și spiritualitatea ortodoxă română este o dimensiune a culturii românești.

,,ETNOGRAFIA ROMÂNEASCĂ ÎN LOCALITĂȚILE DIN ARCUL INTRACARPATIC"

—Sf. Gheorghe, 25 noiembrie 1995 —

CEL MAI VECHI TEXT ETNOFOLCLORIC ROMÂNESC CONSEMNAT, ÎN SCRIS, ÎN LIMBA ROMÂNĂ

POPA BRATUL, *Începătură de nuiale* (1559–1560)

ALEXANDRU DOBRE

Cercetarea sistematică și în integralitatea lor a impresionantelor colecții de vechi manuscrise, de vestigii arheologice, izvoare și documente istorice, a monumentelor de veche limbă românească este de natură să aducă specialistului satisfacții deosebite, pe măsura efortului făcut. Este, în același timp, de natură să ducă la descoperiri realmente de senzație care să determine modificări de esență nu numai în istoria fenomenului dat ci, mai ales, în ceea ce privește conceptele cu care vehiculăm, metodele și metodologia ce trebuie utilizate în studiul de ansamblu sau secvențial al culturii tradiționale românești.

Pe marginea variantei Russo-Alecsandri a *Mioriței* s-au scris studii, cu caracter monografic sau de mai mică amploare, a căror listă ar face ea singură, lista bibliografică [1], obiectul unui volum masiv putând depăși cu ușurință spațiul grafic al impresionantei monografii a lui Adrian Fochi[2]. Mitul originii vrâncene a *Mioriței* a devenit astfel un loc comun al folcloristicii și culturii românești. Dar iată că, în urmă cu câțiva ani, utilizând documente istorice de indiscutabilă autenticitate, domnul Amzulescu demonstrează, convingător, că cei de la care a cules Russo varianta *Mioriței* publicată de Alecsandri sunt de fapt . . .musceleni [3]. Lucrurile nu s-au oprit aci pentru că, de curând, doi norocoși muzeografi din Târgu Mureș descoperă un manuscris de la 1794, din Transilvania, în care este consem-

---

[1] Ion Filipciuc, *MIORIȚA, Prospect bibliografic*, în ,,Miorița". Revistă de cultură folclorică. Cîmpulung. Bucovina, România, I (21 martie 1991), nr. 1, p. 60–64 ; I (23 sept. 1991), nr. 2, p. 59–64 ; II (21 martie 1992), nr. 1 (3), p. 61–64 ; II (23 sept. 1992), nr. 2 (4), p. 61–64. Autorul vorbește, la un moment dat, despre faptul că ,,fișierul bibliografic al MIORIȚEI", întocmit de Domnia sa, a ,,ajuns la peste 2 500 de titluri".

[2] Adrian Fochi, *MIORIȚA. Tipologie, circulație, geneză, texte.* Cu un studiu introductiv de Pavel Apostol. București, Editura Academiei, 1964, 1106 p.

[3] Al. I. Amzulescu, *Observații istorico-filologice despre ,,Miorița" lui Alecsandri*, în ,,Revista de etnografie și folclor", 20 (1975), nr. 2, p. 127–158.

REF., tom 41, nr. 3–4, p. 213–225, București, 1996

nată și o variantă a *Mioriței*, cea mai veche cunoscută până acum[4]. Aceste descoperiri și precizări succesive își au o însemnătate științifică remarcabilă, a cărei valoare de excepție nu trebuie s-o mai relevăm. Cu toate acestea, precizările amintite nu au produs mutațiile la care, în mod firesc, ne-am fi așteptat și care, în fapt, se impuneau de la sine. Această stare de lucruri se datorează în primul rând specialiștilor care, robi ai unor prejudecăți adânc înrădăcinate, n-au acordat atenția cuvenită lucrurilor sau, poate, nu i-au înțeles întreg rostul. Și mai este încă ceva care ar trebui să ne pună pe gânduri și anume izolarea în care ne aflăm, ruptura care s-a produs între folcloristică și celelalte secvențe ale sistemului ce alcătuiesc cultura națională. Ruptură care — o constatăm și o spunem cu tristețe și îngrijorare — se adâncește pe zi ce trece și care transformă folcloristica, etnologia, antropologia culturală sau cum dorim să-i zicem într-o cercetare supraspecializată, de erudiție îi zic unii, numai pentru sine, doar pentru interesul și uzul, atâta cât este, al grupului foarte restrâns al breslei noastre.

Revenind, ținem să subliniem că precizările la care ne refeream mai înainte, puse în adevărata lor valoare și semnificație, pot avea darul de a produce mutațiile conceptuale și metodologice corespunzătoare.

După cum aceleași mutații de profunzime sunt cerute de recentele descoperiri care atestă existența *jurământului cu brazda în cap* în Transilvania, la jumătatea veacului al XIV-lea, cu trei secole mai devreme decât variantele muntene sau moldovene atestate către mijlocul veacului al XVII-lea. În sfârșit, atestarea documentară a păturii din păr de capră sau de lână, cunoscută sub numele de „*cergă*", la mijlocul veacului al XIV-lea la românii din sudul Dunării, la anul 1599 la românii din Brașov sau la începutul secolului nostru în Moldova anulează, fără nici un alt comentariu, trimiterile filologilor la un etimon de origine turcă, maghiară sau bulgară [5], dau alte dimensiuni fenomenului etnografic la care ne referim. Șirul exemplelor de această factură s-ar putea înmulți dar intenția și scopul demersului nostru de astăzi este acela de a atrage atenția, în contextul metodologic deja enunțat, asupra primului text etnofolcloric românesc, consemnat în scris, în limba română.

La Muzeul de Literatură al Moldovei, din Iași, se află manuscrisul miscelaneu cu nr. de inventar 2005. A fost alcătuit, foarte probabil, între 1 septembrie 1559 și 31 august 1560 de popa Bratul, preot ortodox trăitor la Brașov sau în împrejurimile acestuia. Manuscrisul conservă, fragmentar, o versiune bilingvă, slavo-română, a *Apostolului*, un text „de magie populară", îl numesc editorii, intitulat *Începătură de nuiale*, *Omilia pentru Înviere* care, și ea, conservă o versiune slavo-română cu traducere intercalată, și câteva *rețete medicale*. În ceea ce privește *Apostolul* filologii cred că acesta „reprezintă o prelucrare nord-moldovenească a unei traduceri bănățene-hunedorene sau vest-transilvănene", iar *Omilia pentru Înviere* ar „descinde dintr-o traducere moldovenească". De menţionat că acest important codice al popii Bratul a făcut obiectul unor numeroase şi stăruitoare studii semnate de filologi de prestigiu astfel încât folcloristica poate beneficia cu folos din această contribuie bibiliografică de referinţă [6].

---

[4] Alexandru Dobre, *O descoperire de senzație : MIORIȚA înregistrată la 1794 !*, în „Revista de etnografie și folclor", 38 (1993), nr. 1—2, p. 135—138.

[5] Academia Română, *Dicționarul limbii române*. Întocmit și publicat după îndemnul regelui Carol I. Tomul I. Partea II. C., București, Tipografia ziarului „Universul", **1940**, p. 301.

Interesul nostru se îndreaptă către textul intitulat de popa Bratul *Începătură de nuiale*.

Începătură de nuiale, consideră editorii — Emanuela Buză, Magdalena Georgescu, Alexandru Mareş şi Florentina Zgraon, coordonator, Alexandru Mareş, toţi cercetători la Institutul de lingvistică din Bucureşti al Academiei Române —, este „un text de magie populară destinat să ajute la descoperirea comorilor. El a fost copiat de popa Bratul, foarte probabil între 1 septembrie 1559 şi 31 august 1560, după un izvod provenind din Banat-Hunedoara sau din nord-vestul Transilvaniei. Scrierea — îşi continuă editorii comentariul — ,care prezintă vădite influenţe catolice, nu este neapărat rezultatul unei traduceri, ea putând constitui şi o alcătuire originală, influenţată numai parţial de un model străin (maghiar, eventual slavon)".

În fond, ca să ne exprimăm mai pe înţeles, *Începătură de nuiale* are caracterul unei slujbe religioase, de rugăciune, pentru ca mănunchiul de nuiele de alun să capete puterea magică de a-l conduce pe cel ce le are în mână către ceea ce popa Bratul desemnează ca fiind „comoară sau bani în pământu, vare aur, vare argint".

Invocarea ajutorului lui Dumnezeu, rostită atât în slavonă cât şi în română, constă în intonarea, de fiecare dată de câte trei ori, a unor psalmi (31, 37, 50, 101, 129, 142, 119, 120, 121, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133) între care se intercalează în câteva rânduri „Tatăl nostru" rostit şi el de fiecare dată de câte 3 ori, alte rugăciuni speciale şi se încheie cu invocarea sprijinului unui număr impresionant de sfinţi care să se roage pentru împlinirea dorinţei referitoare la capacitatea mănunchiului de nuiele de alun de a indica locul unde sunt ascunse în pământ comorile.

După socotinţa noastră, rostirea în întregimea sa a textului presupune oarecare trecere de timp şi, mai ales, o cunoaştere specializată a literaturii de profil căci, reamintim, de cele mai multe ori, popa Bratul se rezumă să noteze doar numărul psalmului ce trebuie „zis", presupunând probabil că cel care se ocupă cu asemenea lucruri are cunoştinţele şi cultura necesare de înţelegere.

Dar important este faptul că avem textul acestei rugăciuni-invocare în integralitatea sa, ceea ce, fireşte, este un câştig imens pentru cercetarea ştiinţifică.

La fel de importante sunt şi precizările cu privire la locul, momentul, recuzita şi regia în cadrele căreia se impune să se desfăşoare întreg ritualul.

---

[6] G. Mihăilă, *Observaţii asupra manuscrisului slavo-român al popii Bratul (1559—1560)*, în „Studii de limbă literară şi filologie", II, 1972, p. 301—345; idem, *Primul manuscris românesc precoresian datat: Codicele popii Bratul din Braşov (1559—1560) şi sursele sale*, în idem, *Studii de lingvistică şi filologie*, Timişoara, 1981, p. 59—103; Ion Gheţie, Al. Mareş, *Originile scrisului în limba română*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1985, p. 392—394; Institutul de Lingvistică din Bucureşti, *Crestomaţia limbii române vechi*. Volumul I (1521—1639). Alcătuit de Emanuela Buză, Magdalena Georgescu, Alexandru Mareş şi Florentina Zgraon. Coordonator Alexandru Mareş, Bucureşti, Editura Academiei, 1994, p. 66—70.

Toate citatele şi trimiterile noastre se referă la această ultimă lucrare.

Despre obligativitatea repetării de trei ori a fiecărui segment am amintit deja. Actul trebuie să aibă loc numai în zilele de joi, sâmbătă sau duminică, la ,,ivitul'' lunei, dar înainte de răsăritul soarelui când trebuie să mergi la un ,,aluniș'' unde știi că există nuielele de trebuință. ,,Pre cale'', indică preotul brașovean, ,,să zici ceaste psalme ot psaltire'', și urmează enumerarea lor cu intercalările de care vorbeam. Ajuns la locul cu ,,nuiale'', zice popa Bratul, ,,ocoleaște alunul de către răsărit de 3 ori și tot să zici: « În numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh » și să faci trei cruci, să blagoslovești pre alun. După acea apucă nuialele de vârh și zi: « Mărească-se nuialele de rădăcina lui Iaseu și florile dă rădăcina lui să se mărească și să lăcuiască pre el duhul Domnului și duhul înțelepciunei și al înțelesului și duhul putеariei și duhul tăriei și Duhul Svânt și al milosteei și împle pre el duhul friciei lu Dumnezeu ». După acea să zici și să îngenunchi cu obrazul cătră răsărit și să laș nuialele''. Urmează invocarea numelui și sprijinului listei, într-adevăr impresionante, de sfinți, apoi o rugăciune către Domnul care se încheie cu ,,Tine rugăm, Doamne, cum aceaste nuiale să le blagoslovești și să le sfințești, Doamne, pre numele lu Isus Hristos'' etc. ,,Di aciia să iai un cuțit nou în mână și să îngenunchi cătră răsărit și să zici evanghelie. . .'' după care se ocolesc nuielele de trei ori ,,pre răsărit'' evocând numele Tatălui și al Sfântului Duh, ,,și să tai nuialele deodată și să fie nuialele de 6 pumni'' iar mai apoi ,,taie cruce în nuiale'' ,,și să le pui nume: Gașpar, Baltazar și Melchior''. Să binecuvântezi nuialele, zice părintele Bratul, și să spui: ,,Blagoslovește, Doamne Isus Hristos, aceaste două nuiale în numele Sfintei Troițe, cum blagosloviș nuialele lu Moisi den născuta lui și nuiale den rădăcina lor, cum ascuns în pământ ce va fi să ne le arate derept.'' De acum totul se îndreaptă către acest scop: ,,Iară voi, nuialelor, să-mi arătați mie tot ascuns ce e în pământ fără de nici o minciună.'' În final, zice autorul, ,,După aceastea, după toate, tu să le iai și să le ține întru un loc curat până le veri sluji cu 3 slujbe''.

Până aci avem ritualul pregătirii recuzitei, a nuielelor, pentru a căpăta forța magică necesară. La momentul oportun, cel al utilizării, se zice de trei ori acest jurământ: ,,Juru-vă voi, nuialelor, pe cele 72 de nume ale Domnului lu Isus Hristos. . .voi să mă duceți la loc derept, unde e comoara ascunsă, fără de nece o minciună și fără nece o înșălăciune''.

După cum se vede, textul prezentat ridică numeroase probleme, unele cu caracter special-particular, altele cu un caracter mai general. A ne lăsa furați de încântare și de entuziasmul, firesc până la un punct, al caracterului de senzație al acestei descoperiri fără a releva și acele semne de întrebare pe care, iarăși firesc, le ridică acest text cu totul neobișnuit, ar însemna să neglijăm cerințele metodologice elementare — și obligatorii, în același timp — pe care le presupune orice cercetare științifică ce se respectă cât de cât.

Limitele de timp și spațiu impuse de normele unei comunicări științifice nu ne vor permite să intrăm prea mult în detalii și să desfășurăm în toată amploarea ei demonstrația cerută, dar câteva precizări sunt nu numai posibile, ci și necesare.

Ar fi de mare folos dacă am putea răspunde foarte clar la întrebarea în ce măsură *Începătura de nuiale* reprezintă adaptarea în limba română a unui text deja cunoscut într-o limbă sau cultură, dacă este o creație proprie a preotului brașovean Bratul sau dacă este o transpunere, cu adăugirile deja semnalate, ale unui text sau practici rituale de factură folclorică. Deși ar rezolva încă de la bun început numeroase chestiuni, cele mai importante de fapt, răspunsul definitiv nu va putea fi dat decât în eventuala, dar improbabila, descoperire a modelului, dacă așa ceva a existat, pe care l-a avut în față popa Bratul.

Cel de al doilea răspuns, la fel de important, îl cere întrebarea dacă textul în discuție întrunește elementele necesare pentru a-i determina apartenența la ceea ce îndeobște numim cultura tradițională românească, ceea ce presupune, ca un prim demers teoretic, definirea mai clară, mai elastică, în funcție și de ceea ce ne arată realitatea folclorică, a conceptului de cultură populară și a sferei sale de cuprindere.

În sfârșit, o ultimă întrebare o ridică însăși persoana popii Bratul în calitatea lui de alcătuitor sau de culegător al numitului text.

Din rezumatul pe care l-am prezentat deducem ușor că *Începătură de nuiale* este o ,,vrajă'', de un fel anume, dar vrajă totuși. Primul consemnat în scris în limba română, textul popii Bratul face parte și întrunește toate caracteristicile unei largi categorii de asemenea alcătuiri. Să ne reamintim, de pildă, de *Rugăciunea de scoatere a dracilor*, de fapt o traducere din slavonă, alcătuită cam în același spațiu, peste numai câteva decenii, de popa Grigore din Măhaci[7], sau de atât de numeroasele texte, de aceeași factură, pentru anihilarea acțiunilor malefice ale strigoilor, pentru aducerea ploilor la vreme de secetă, pentru alungarea ciumei, pentru evitarea războaielor etc. Considerându-le de factură religioasă, operă a unor indivizi aparținători cultului ortodox, știutori de carte, folcloristica le-a eliminat din cadrul preocupărilor sale și, implicit, din tezaurul spiritual al poporului român. Dar s-a uitat un lucru, important după opinia noastră, și anume acela că marele și unicul consumator al acestui tezaur nu face nici o distincție între cele două nivele, că aceste două nivele, în practica rituală curentă, coexistă și se alternează, completându-se reciproc, că practicile rituale de natura celor amintite sunt, cel mai adesea, alături de dogmă.

Începătură de nuiale răspunde unor nevoi acut resimțite de comunitatea românească a timpului. Credințele în existența comorilor și multitudinea practicilor pentru descoperirea lor au fost și rămân încă o realitate, fiind foarte răspândite și cunoscând forme de o varietate impresionantă.

Virtuțile magice ale alunului și utilizarea lui în descoperirea comorilor a fost relevată încă de B.P. Hasdeu astfel încât nu mai simțim nevoia să insistăm[8].

În sfârșit, popa Bratul, despre care știm atât de puțin, deși primul în serie, nu este singurul preot care consemnează un text folcloric pe marginea sau în interiorul unui manuscris cu evident caracter religios. Tot popii Bratul îi datorăm prima atestare a unor rețete medicale, după cum unuia din preoții de sat, colaboratori ai popei Grigore din Măhaci, îi datorăm prima atestare a unui descântec românesc, autorul primei atestări a unei snoave fiind un alt preot : popa Iorga at Cocorăști[9]. Este firesc ca textele lor să aibă un anumit colorit, un specific anume, dar, să reținem, preoții din categoria enumerată au exercitat o influență considerabilă, inclusiv în ceea ce privește consemnarea și difuzarea unor texte folclorice.

---

[7] *CODEX STURDZANUS*. Studiu filologic, studiu lingvistic, ediție de text și indice de cuvinte de Gheorghe Chivu. București, Editura Academiei, 1993, 522 p.

[8] B. Petriceicu-Hasdeu, *ETYMOLOGICUM MAGNUM ROMANIAE. Dicționarul limbei istorice și poporane a românilor*. Ediție îngrijită și studiu introductiv de Grigore Brâncuș. 1. București, Editura Minerva, 1972, p. 653–656.

Rezumându-ne la a atrage atenția asupra acestei prime consemnări în scris a unui text etnofolcloric românesc, considerăm că, indiferent de opinia particulară a fiecăruia dintre noi, într-o dezbatere a chestiunilor ce privesc metodologia și conceptele cercetărilor în domeniul culturii tradiționale românești, nu pot fi evitate referirile și clarificările impuse de această realitate, nu pot fi înlăturate *ab initio*, fără păgubitoarele consecințe pentru istoria folclorului și a folcloristicii românești.

COSTUMUL POPULAR ROMÂNESC DIN JUDEȚUL COVASNA MARCĂ A IDENTITĂȚII ETNICE

MARIA BÂTCĂ

Comunicarea noastră se întemeiază pe analiza materialului cules, între anii 1979–1983, în satele românești : Ariușd, Chichiș (sat Băcel), Barcani (sat Lădăuți), Brețcu, Dobârlău, Vâlcele, Zăbala, și consemnat în chestionarele Atlasului Etnografic al României (A.F.R.)[1], material care aduce un plus de informație, în ceea ce privește aria de circulație a diferitelor piese de port și particularitățile lor specific-zonale, fapt care va permite cercetătorilor să reliefeze, în viitorul tratat de istorie a costumului, personalitatea și individualitatea distinctă ale portului tradițional românesc din aria Carpaților de Curbură.

Studierea ansamblurilor vestimentare, specifice unei arii, este necesară în vederea decantării caracterelor etnice românești și a evidențierii trăsăturilor zonale, costumul fiind un document, cu certă valoare istorică și artistică totodată, ce reflectă nemijlocit modul de viață al etniei care îl poartă, aspectele și dimensiunile formei sale de civilizație.

Descripția morfologică a pieselor ce alcătuiesc un ansamblu vestimentar, făcută cu minuție și relevanță, este indispensabilă pentru aprecierea diferenţiată a valorilor : valori perene, stabile, consacrate de tradiţie, ce corespund permanentului, fondului autohton, propriu unei etnii, şi valori efemere ce corespund unor mode împrumutate sau unor capricii ale gustului individual.

---

[9] *Crestomație de literatură română veche*. Vol. II. Coordonatori. I. C. Chițimia, Stela Toma. Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1989, p. 153–157.

[1] Anchetele de teren pentru chestionarele A.F.R. au fost efectuate, în județul Covasna, de către cercetătorii : Maria Bâtcă, Alina Ciobănel, Silvia Iosipescu și Măriuca Vulcănescu, de la I.E.F. al Academiei Române, și Klara Gazda și Nicolae Moldovan, de la Muzeul județean Covasna.

Costumul popular românesc, specific ţinutului Covasna, este foarte puţin cunoscut în literatura etnografică de specialitate, informaţiile consemnate în chestionarele A.E.R. permiţându-ne să conturăm, doar în linii generale, structurile morfologice, decorative şi cromatice ale pieselor definitorii ce compun ansamblurile vestimentare tradiţionale.

Cercetări viitoare, de profunzime, întreprinse la scara întregului Arc Intracarpatic, vor îmbogăţi fondul documentar şi ilustrativ privind vestimentatia comunităţilor româneşti din această arie. Se va putea întreprinde, astfel, o analiză comparativă, în vederea evidenţierii, pe de-o parte a elementelor comune cu cele ale zonelor etnografice învecinate iar pe de altă parte a particularităţilor specific-locale, care conferă portului românesc, din acest spaţiu, un loc aparte în cadrul culturii şi civilizaţiei populare.

Studierea elementelor de port, ce alcătuiesc complexele vestimentare tradiţionale, ne duce la constatarea că, între localităţile ţinutului Covasna şi subzonele Săcele şi Şcheii Braşovului au existat, de-a lungul timpului, afinităţi, similitudini şi influenţe în planul vestimentaţiei.

Ocupaţiile tradiţionale, de bază, comune locuitorilor din aceste areale: agricultura şi oieritul, cât şi strânsele legături economice şi culturale, pe care le-au întreţinut în tot cursul evului mediu, s-au reflectat şi în vestimentaţie, unele piese de port fiind comune.

Locuitorii din aceste zone pastorale s-au bucuat de o anumită autonomie politică ce le-a dat libertate de mişcare, pe un spaţiu extrem de întins, care a depăşit fruntariile ţării, cât şi posibilitatea de a întreprinde o complexă activitate economică (comerţul ambulant cu lână, ţesături, postavuri de casă, la care s-a adăugat şi o altă ocupaţie, cărăuşitul), ce le-a creat o situaţie materială superioară faţă de cea a locuitorilor din ţinuturile înconjurătoare.

Această poziţie economică deosebită s-a reflectat, pregnant, şi în vestimentaţie care, — prin adoptarea unor materiale fine, costisitoare, din comerţ, a unor blănuri şi podoabe preţioase (salba de galbeni), ca şi a unor piese anume confecţionate pentru pătura înstărită a populaţiei păstoreşti, ca urmare a contactului larg cu Răsăritul şi Apusul —, s-a deosebit de costumul purtat de locuitorii ţinuturilor învecinate.

Statutul de oraş pe care l-a avut localitatea Breţcu, în cursul evului mediu, până la sfârşitul secolului al XIX-lea (1891) [2], ca şi cel de punct vamal, prin care se vehiculau mărfurile din Transilvania spre ţinuturile moldave şi invers, bunăstarea economică la care ajunseseră unii locuitori, explică similitudinile vestimentaţiei, de aici, cu portul orăşenilor din Şcheii Braşovului şi Săcele.

Aceste asemănări, ce merg până la existenţa unor piese identice în cadrul ansamblurilor vestimentare tradiţionale, evidenţiază, o dată în plus, faptul că un fenomen de cultură — în cazul de faţă, costumul popular — nu trebuie cercetat în limitele administrative ale unui judeţ, ci în cadrul unor mari arii de cultură, ce-au avut condiţii de viaţă similare, ocupaţii comune şi legături strânse şi de lungă durată, pe multiple planuri, formele de îmbrăcăminte constituind o marcă ce indică apartenenţa la un anumit spaţiu cultural pe care îl identifică şi îl defineşte spiritual.

---

[2] Ioan Lăcătuşu, *Identitate şi cultură la românii din Secuime*, Cluj-Napoca, Editura Carpatica, 1995, p. 34.

În colectivitatea rurală tradiţională, pieptănătura împreună cu elementele de podoabă şi categoriile de piese care protejează capul au cunoscut numeroase variante, proprii fiecărei categorii de vârstă, un rol important în conturarea lor avându-l normele îndătinate de tradiţie, corespunzătoare unor cerinţe de ordin practic, dar şi gustului estetic al purtătoarelor dintr-o anumită zonă.

În mentalitatea comunităţii săteşti tradiţionale, pieptănătura şi învelitorile de cap au constituit o marcă etnică dar şi zonală, un semn care preciza vârsta, ocazia, starea civilă şi poziţia socio-economică a individului.

Purtatul părului într-un anume fel, în anumite ocazii, cu întregul complex de găteală a capului, constituia un mesaj către colectivitatea rurală tradiţională, un mijloc de comunicare, un ansamblu de semne convenţionale, perpetuat, prin tradiţie, vreme îndelungată.

Astfel, în ţinutul Covasna, fata ieşea la joc cu capul descoperit, fiind pieptănată fie cu două cozi, aduse în cunună pe creştetul capului, fie cu cozile strânse la ceafă, în coc, numit în termeni locali „cucui”, prins cu „spelci” (ace de sârmă), fie cu o coadă sau două cozi, lăsate liber pe spate, legate cu panglici colorate, făcute fundă sau care atârnau pe spate. În zile de sărbătoare, aceste pieptănături erau completate cu elemente de podoabă, menite să sublinieze frumuseţea fizică şi să confere ţinutei vestimentare festive mai multă strălucire : flori naturale în timpul verii, sau artificiale iarna, piepteni din os ori aluminiu, sau agrafe din os cu pietre policrome, elemente ce constituiau semnul distinctiv al feciorici, anunţând colectivitatea că fata este pregătită pentru a primi, de aici înainte, peţitorii.

Trecerea de la statutul de fată la acela de nevastă era consfinţită şi de găteala capului, ce se efectua în cadrul ceremonialului de nuntă, un rol esenţial revenindu-i naşei. Din acel moment, pieptănătura schimbată rămânea, cu mici excepţii, aceeaşi până la moarte, şi nevasta nu mai purta capul descoperit în nici o împrejurare a vieţii sale.

Pieptănătura specifică femeilor măritate, din ţinutul Covasnei, a fost cea cu părul împletit în două cozi, strânse la ceafă în coc. Dacă în unele localităţi cocul se realiza numai din păr natural, în altele, ca de exemplu Breţcu, erau folosiţi, obligatoriu, anumiţi suporţi, realizaţi din ramuri de măr dulce, cunoscuţi sub numele de „conci”, care aveau rostul de a ţine strâns părul, conferind întregului ansamblu al gătelii capului o anumită formă şi distincţie.

Supunându-se unui sistem de credinţe străvechi şi norme morale, potrivit cărora femeii, după ce s-a măritat, nu-i mai este îngăduit să-şi arate, în lume, părul, ea l-a acoperit cu diverse piese textile. Dincolo de funcţia practic-utilitară şi de cea estetică, acoperitorile au avut şi o pronunţată funcţie socială, fiind şi un semn evident al bunăstării.

Pieptănătura femeii din ţinutul Covasnei era susţinută de piese anexe, cu rol funcţional : căiţa în unele localităţi şi gimbirul în celelalte (Breţcu, Băcel, Zăbala).

În cadrul ceremonialului de nuntă, aceste învelitori au avut şi funcţia de simbol, de marcă, constituind semnul tradiţional de consacrare a tinerei fete în rândul femeilor măritate.

Căiţa, de forma unei bonete, confecţionată din materiale procurate din comerţ, este un element de port pătruns din costumul occidental săsesc, prin intermediul secuilor, şi în portul unor comunităţi româneşti din aria cercetată.

Gimbirul este o basma mare, cumpărată, confecţionată din ţesătură de lână sau pânză de bumbac, cu fond negru sau maro închis, ornamentată cu mici buline roşii-galbene, pusă pe diagonală, având cele trei colţuri răsucite şi cusute în forma unor cozi : una venea pe spate, iar celelalte două în părţi, fiind legate, sub coc, cu un şiret.

Peste căiţă sau peste gimbir se aşeza învelitoarea propriu-zisă, o piesă textilă ce putea fi basmaua, denumită în termeni locali „cârpă", sau ştergarul (marama) de borangic.

În zile de sărbătoare, gimbirul se acoperea cu ştergarul de borangic, cumpărat de la Braşov sau de la târgurile munteneşti, ornamentat cu alesătură şi cu franjuri la cele două capete. Cârpa, cât şi ştergarul, se prindeau, în părţile laterale, cu bolduri decorative. Tot acest ansamblu al găteli capului, cât şi modul său de compunere plastico-decorativ, confereau ţinutei vestimentare a femeii o eleganţă şi o distincţie desăvârşite.

Gimbirul era confecţionat de o anume femeie din sat, pentru că nu oricine se pricepea să-l realizeze.

Exista obiceiul, perpetuat de tradiţie vreme îndelungată, ca femeile să se îngroape îmbrobodite cu gimbir şi ştergar, aceste piese având o funcţie simbolică, rituală.

O analiză atentă a pieptănăturii şi a pieselor textile ce acoperă capul femeilor din unele localităţi ale judeţului Covasna ne duce la constatarea marilor afinităţi pe care le-a avut acest areal cu Şcheii Braşovului şi Săcele. Aceeaşi pieptănătură cu una, două cozi, răsucite pe după conciul aşezat spre ceafă şi aceleaşi piese textile de învelit capul : gimbirul şi ştergarul de borangic au fost specifice şi portului femeiesc din Şcheii Braşovului şi Săcele [3].

De fapt, cei care comercializau renumitele ştergare de borangic, confecţionate de femeile din Săcele, erau negustorii din Breţcu, care le vindeau la târgurile din Muscel, Argeş, Gorj, Dolj, Buzău, Râmnicu-Sărat, Putna, Bacău, Brăila.

O acoperitoare de cap, comună fetelor şi femeilor, din satele ţinutului Covasna, a fost pălăria din paie, purtată atât în zile de lucru, cât şi în ţinuta vestimentară de sărbătoare.

Învelitoarea de cap, frecvent uzitată de către toate categoriile de vârstă, în anotimpul rece, a fost broboada de lână, legată „în barbă".

---

[3] ivia Moraru, *Consideraţii asupra portului din subzona Săcele*, în „Cumidava", IV, Muzeul judeţean Braşov, 1970, p. 443.

În cadrul ansamblului vestimentar, cămașa este piesa de bază ce se îmbracă direct pe corp, și care a cunoscut, în timp, nenumărate variante morfologico-decorative, determinate de sistemele de croi, cât și de modalitățile și procedeele de ornamentare.

Prin detalii de croi, decor și cromatică, cămașa a marcat, în comunitatea rurală tradițională, statutul social și material al purtătoarei, ocaziile, vârsta, cât și apartenența la o anumită zonă etnografică. Totodată, ea a constituit și o marcă de identitate etnică.

În cuprinsul ținutului Covasna întâlnim cele două tipuri fundamentale de cămașă : cămașa dreaptă, cunoscută în literatura de specialitate sub numele de „cămașă dalmatică"[4], și cămașa cu stanul (piepții și spatele) și mânecile unite și încrețite la gât denumită cămașă de „tip carpatic"[5]. Pentru faptul că apare la femeile dace înfățișate pe metopele celor două monumente, săpate în piatră, ale antichității, Columna lui Traian de la Roma și Monumentul de la Adamclisi din Dobrogea, cămașa de tip carpatic a mai fost numită, de către specialiști, și „cămașă dacică"[6]. Aceste tipuri de cămașă au coexistat pe toată întinderea spațiului românesc, ponderea lor variind de la o zonă la alta.

Cămașa dreaptă, având ca prototip tunica, a fost atestată de săpăturile arheologice pe teritoriul Europei Centrale încă din epoca bronzului[7], făcând parte din fondul cultural, originar, al umanității.

La cămașa dreaptă se respectă principiul croielii în foi drepte : o singură foaie de pânză, în care se practică o deschizătură pentru introducerea capului, se trece din față, în spate, peste umeri, alcătuind „trupul cămășii". Mânecile sunt prinse în dreptul umărului.

Prin croiala sa simplă, din foi dreptunghiulare, cămașa dreaptă are valoare de document în istoria costumului popular.

În localitățile județului Covasna, cămașa confecționată din pânză de cânepă, in, bumbac, a fost inițial lungă, cu stanul într-una cu poalele, într-o fază ulterioară, cu poalele cusute de stan, iar apoi cu poalele separate. Gulerul-bentiță, „obenzica" a apărut mai târziu, cămașa fiind, la început, răscroită pe lângă gât. Subsuoară se introducea „păvuța", o bucată dreptunghiulară de pânză ce dădea libertate de mișcare brațului. Mânecile erau largi, libere, sau încrețite cu volan („fodor"), ori terminate cu „bentiță", la extremități.

O variantă a cămășii drepte a constituit-o cămașa cu platcă, în față și în spate, simplă, fără ornamente, singurul decor care împodobea platca, extremitățile mânecilor și poalele fiind dantela.

Cămașa de tip dacic, cu stanul și mânecile unite și încrețite la gât, cu poalele cusute de stan, cu guler-bentiță, cu gura în față, a fost împodobită cu cusături, amplasate pe guler, mâneci și piepți, realizate cu arnici, în cromatică predominând roșul și negrul. Mânecile și stanul se lărgeau cu clini, numiți în termeni locali „nadă”, ce porneau din talie și se continuau până la încheietura mâinii.

---

[4] Hedvig-Maria Formagiu, *Portul popular din România*, Muzeul de Artă Populară al R.S.R., București, 1974, p. 28.

[5] Elena Secoșan, Paul Petrescu, *Portul popular de sărbătoare din România*, București, Editura Meridiane, 1984, p. 46.

[6] Elena Secoșan, Paul Petrescu, *op. cit.*, p. 47.

[7] Tancred Bănățeanu, *Arta populară bucovineană*, Centrul de îndrumare a creației populare și a mișcării artistice de masă al județului Suceava, 1975, p. 281.

La Zăbala, fetele au purtat cămașă din pânză de bumbac pentru corp și cu mâneci din tül brodat („șimizet”), cu altiță demontabilă („prepusă”) sau „cu chirușcă”, așa cum apare pe Valea Oituzului și la Mănăstirea Cașin din județul Bacău.

Dintre piesele complementare, definitorii, purtate peste poalele cămășilor, care determină tipurile zonale de costum, ținutului Covasna îi sunt specifice : fota, fusta numită „androc”, iar în alte localități „sucnă”, cât și rochia (o fustă de care se atașează un laibăr fără mâneci), cunoscută sub numele de „vigănău”.

În structura ansamblului vestimentar, piesele complementare se poartă fie independent, ca piese de sine stătătoare (cazul fotei), fie în asociere cu alte elemente de port, de exemplu : androc cu șorț.

Fota de formă dreptunghiulară, confecționată din țesătură de lână, înfășoară strâns corpul, având cele două capete suprapuse în față. Este o piesă de vestimentație arhaică, cu o largă răspândire în culturile mediteraneene și egeo-asiatice [8]. Ea apare și la femeile dace, reprezentate pe Monumentul de la Adamclisi.

Chestionarele A.E.R. au consemnat prezența fotei în localitățile Băcel, Brețcu și Zăbala, din județul Covasna, fără a ne furniza și detalii referitoare la compozițiile decorative și cromatice. A fost oare fota element component al costumului tradițional local sau o piesă împrumutată din vestimentația specifică altor zone etnografice?

Noi înclinăm să credem că piesa originară ce a compus ansamblul vestimentar femeiesc din acest areal a fost fota, care în trecut a avut o mare răspândire și frecvență în satele din cuprinsul Arcului Intracarpatic întrucât fusta este o piesă ce a pătruns în portul tradițional țărănesc în cursul secolelor XVIII–XIX, sub influența modei orășenești.

Supoziția noastră este întărită și de George Moroianu, un foarte bun cunoscător al portului popular din Săcele, el însuși originar din Satulung, una din cele șapte localități ce alcătuiau subzona Săcele.

În lucrarea sa, *Chipuri din Săcele*, extrem de prețioasă pentru cunoașterea tuturor aspectelor legate de viața comunităților românești din perioada interbelică, George Moroianu preciza următoarele : „. . .și pentru ca să nu se uite tradiția din bătrâni, mai primesc în zestre și *o fotă* (s.n., M. B.) și o sarică lățoasă albă din lână țurcană pentru ca să-și aducă aminte de costumele pe care le purtau înaintașele” [9].

Androcul, de forma unei fuste, lungi până la glezne, largă, în clini sau în cloș, confecționat din țesătură de lână subțire, din postav și din catifea, pentru anotimpul rece, și din cânepă, in, bumbac, mătase, pentru vară, a fost întotdeauna uni, albastru închis, negru, maro, roșu, verde, fiind cele mai frecvente culori. Singurul decor al androcului l-au constituit panglicile aplicate pe poalele piesei.

Sub androc se îmbrăca o fustă, confecționată din două sau patru foi de pânză, cu broderie cusută pe marginea inferioară.

---

[8] Elena Secoșan, Paul Petrescu, *op. cit.*, p. 62.

[9] George Moroianu, *Chipuri din Săcele*, București, 1938, p. 11.

Androcul sau sucna a fost o altă piesă comună portului femeiesc din Covasna, Săcele și Scheii Brașovului.

În ceea ce privește încălțămintea, femeile au purtat ghete înalte și cizme din piele, în zile de sărbătoare, și târlici din postav, cu talpă din piele, în zile de lucru.

Dintre hainele groase, purtate în anotimpul rece, amintim ,,scurteica", o haină lungă până la genunchi, fără mâneci, luată pe umeri, confecționată din postav de prăvălie, căptușită cu blană. Asemănătoare cu scurteica era ,,dulama", singura deosebire constituind-o faptul că aceasta din urmă avea mâneci, făcând parte din categoria hainelor care se îmbrăcau.

O haină groasă, monumentală prin dimensiunile și croiul său evazat (cu clini), care nu se îmbrăca, deși avea mâneci, ci se purta pe umeri, a fost ,,șuba", confecționată din postav fin de fabrică sau din mătase neagră, cu guler din blană de urs, îmblănită pe dinăuntru și garnisită, de marginile deschizăturii din față și la extremitățile mânecilor, cu blană de urs.

Scurteica, dulama și șuba, comune și portului femeiesc din Săcele și Șcheii Brașovului, erau haine costisitoare, fiind accesibile doar păturii înstărite. Faptul că scurteica și șuba nu se îmbrăcau, ci se luau pe umeri, confereau ținutei vestimentare o mare eleganță, demonstrând, o dată în plus, că aceste haine făceau parte din categoria pieselor de lux.

Piesele definitorii ce compuneau ansamblul vestimentar femeiesc, din Săcele, purtat în zilele de sărbătoare, au fost descrise, deosebit de sugestiv, de George Moroianu. Iarna ,,Dânsa cu rochie de postav fin de boltă negru cu dungi albe. Cu zăbunul din aceeași stofă cu tiv de catifea de culoare cafenie... Peste ele dulamă de postav fin de boltă blănită cu piei de bursuc și pe margini cu plimbul de jder. În cap îmbrobodită frumos cu maramă de borangic vărgată, căci nu mai era tânără". Vara ,,Dânsa cu scurteică de mătase cu plimbul de samur peste hainele ușoare de mătase. Pe cap îmbrobodită frumos cu maramă de borangic cu floarea crinului, cu șetranca ori cu șetrăncuța, la cele două căpătâie, care cădeau arătos peste scurteică. Sub ștergarul fin, vărgat și alb ca zăpada se zăreau bobițele de pe gimbir făcând un efect minunat"[10].

Tot așa trebuie să fi arătat, la acea vreme, costumul de sărbătoare al covăsnencelor înstărite, neveste de oieri bogați sau de negustori, oameni de vază ai satelor românești.

Citatele din lucrarea lui George Moroianu întăresc concluziile noastre privind analogiile tipologice ale unor forme de îmbrăcăminte, proprii unor colectivități aparținând aceleiași etnii.

Femeile din ținutul Covasna au mai purtat ,,vizitca", o haină scurtă până la brâu, răscroită pe lângă gât, prevăzută cu mâneci, încheiată cu nasturi, confecționată din mătase grea sau din stofă fină.

Fetele și nevestele tinere au purtat și ,,laibăr", o vestă fără mâneci, numită la Brețcu, ,,cheptar", ce se confecționa din diverse materiale: pănură, de cumpărat, pluș, roșu, verde sau albastru. Pe piepți și de jur-împrejur, laibărul de pluș era împodobit cu panglică lată, de mătase înflorată.

---

[10] *Ibidem*, p. 35.

Hainele groase, purtate de oamenii săraci în anotimpul rece, se confecţionau din ţesături de casă, simple, fără a avea garnituri din blănuri preţioase, ci doar din blană de miel, dat fiind faptul că oieritul a constituit una din ocupaţiile de bază ale locuitorilor ariei cercetate.

Cojoacele şi pieptarele au fost categorii de haine comune portului femeiesc şi bărbătesc.

Prin prezenţa sau absenţa unor elemente vestimentare, prin materialele din care se confecţionează, prin croi şi modul de ornamentare, cât şi prin cromatică, costumul precizează categoriile de vârstă, notele diferenţiatoare dintre acestea, comunicând, printr-un ansamblu de semne convenţionale, mesajele grupei de vârstă respective.

În societatea rurală tradiţională, unde vârstele erau considerate categorii distincte, trecerea de la o grupă de vârstă la alta se efectua printr-o serie de acte ceremoniale, printr-un comportament, un veşmânt şi un limbaj corespunzător, recunoscut şi acceptat de toţi membrii comunităţii.

Fiecare nivel de vârstă îşi avea codul său de simboluri, care îi asigura identificarea în cadrul colectivităţii din care făcea parte. Sub imperiul tradiţiei erau stabilite atribute vestimentare distincte, proprii fiecărei categorii de vârstă, manifestate în pieptănătura şi acoperământul capului, în structurile decorative şi cromatice ale pieselor de port.

Prin unele însemne vestimentare, purtătoarea îşi exterioriza, totodată, condiţia socială şi economică, îşi exprima superioritatea faţă de alţi membri ai comunităţii.

Gustul poporului pentru forme şi armonii plastice, identificabile în linia croiului, în amploarea câmpilor ornamentali şi în rafinamentul cromatic, a fost cizelat de lungul şir al generaţiilor ce au urcat pe scara timpului.

În veşmânt „citim" apartenenţa la o anume etnie, modul de viaţă al acestei etnii, viziunea sa asupra lumii înconjurătoare, modalitatea particulară de a vedea şi exprima frumosul, de a concepe şi produce valori, costumul fiind un document cu majore semnificaţii istorice şi artistice, ce se cere a fi cercetat, cunoscut, preţuit şi păstrat pentru generaţiile viitoare.

CERCETAREA FAPTELOR DE CULTURĂ POPULARĂ: EXAMENUL INTERDISCIPLINAR

ION ȘEULEANU

Imperativul demersului interdisciplinar în etnologie și antropologia culturală a fost demult afirmat (și apoi postulat), inclusiv în folcloristica românească. Trebuie însă să recunoaștem că el a fost până acum pus în operă, ca să ne exprimăm astfel, doar sporadic în spațiul nostru științific. Este adevărat că aplicarea lui în regim de competență este de maximă dificultate, întrucât demersul interdisciplinar reclamă stăpânirea simultană (și adâncită) a mai multor discipline ori măcar a unor cunoștințe temeinice din sfera acestor discipline. În lipsa acestor cunoștințe și a viziunii interdisciplinare, examenul științific va fi mereu, și pe mai departe, în suferință.

Faptele, fenomenele și evenimentele folclorice sunt, cum bine se cunoaște, de o extraordinară complexitate și, nu mai puțin, de o funcționalitate și de o semnificație multiple. Tocmai acest lucru pretinde viziunea și examenul multidisciplinar.

Evident că un singur cercetător va întâmpina dificultăți în dominarea convenabilă a unor atât de vaste teritorii ale cunoașterii și poate de aceea și aici, în domeniul folcloristicii, etnologiei și al antropologiei culturale, constituirea unor echipe complexe de cercetare devine obligatorie. Ceea ce spunem este valabil nu numai pentru munca de sondare a terenului, ci și pentru cea mai pretențioasă, de elaborare a unor sinteze teoretice redutabile, solid articulate și, deci, cu șanse de a fi validate sub raport științific.

Pentru realizarea acestor deziderate au pledat, nu fără rezultat, un Bogdan Petriceicu Hasdeu (mai mult intuitiv) și, mai târziu, reprezentanții Școlii sociologice de la București gândită și inițiată de Dimitrie Gusti. Cercetarea românească, în pas cu cea europeană și mondială, face eforturi stimabile în vremea din urmă de a se familiariza cu exigențele demersului interdisciplinar.

Care ar fi științele ce ne-ar putea fi nouă utile în abordarea faptelor ce țin de teritoriile vaste ale culturii populare? În primul rând sociologia (și științele sociale, în general), care-i pot oferi cercetătorului etnolog (folclorist, antropolog cultural) cadrul teoretic și viziunea necesare asupra fenomenelor și structurilor sociale, ca și instrumentele cerute de investigarea faptelor etnologice. Acestea din urmă se dezvoltă, evident, întotdeauna în contexte sociale anume. Ele sunt determinate de aceste contexte sociale, au numeroase conotații sociale și, tot atât de semnificativ, consecințe în ordinea socialului. „Societățile" umane (ne referim cu pre-

REF, tom 41, nr. 3–4, p. 227–231, București, 1996

cădere la cele folcloric-tradiționale), indiferent de mărimea și complexitatea lor putând și chiar fiind modelate de „performarea” unui fapt etnologic. Dăm câteva exemple aproape la întâmplare. Colindatul (ca mai toate obiceiurile) are, printre altele, și funcția de a spori coeziunea socială a grupului prin cultivarea unor sentimente de solidaritate, de apartenență la o anumită comunitate, inclusiv prin refacerea unor relații deteriorate anterior etc. Căsătoria festivizată prin nuntă are drept efect (și) re-așezarea relațiilor dintre indivizii ce alcătuiesc comunitatea rurală sau măcar o parte a acestei colectivități. Am putea, desigur, continua exemplificând cu toate formele de convenire socială sau cu cele de întrajutorare în muncă, cum ar fi claca, înfrățirea, prinsul de surate, datinile legate de cinstirea „moașei de neam”, dar și cu obiceiurile practicate la înmormântare, la pomenirea morților și, în general, cu toate relațiile de rudenie care se reflectă decisiv în structurarea și direcționarea celor mai larg sociale.

Ceea ce este clar, este că în absența unor cunoștințe de sociologie asimilate satisfăcător, toate aceste raporturi, structuri, relații și interrelații nu vor putea fi urmărite cu competență. Pe etnolog îl interesează, în fapt, toate științele sociale (ori ale omului, cum sunt ele numite mai nou). Nu de mică importanță pentru etnolog sunt apoi științele comportamentului (inclusiv din seria celor etnologice), aflate de câtva timp în vizibilă expansiune, pe bună dreptate.

Se revine, astfel, la reconsiderarea psihologiei în cadrul științei etnologice. Este de înțeles că pe etnolog îl vor interesa prioritar „variațiunile psihologice”, care pot fi lesne puse în relație cu seria de „variațiuni” sociale și culturale proprie colectivității observate, raporturile complexe ce se insinuează între individualitate și colectivitate ș.a.m.d. Psihologia socială, etnopsihologia (reactualizată), ca ramuri specializate ale psihologiei pot oferi sugestii valoroase etnologului în opțiunea sa pentru anumite piste de cercetare și pentru maniera de abordare și interpretare a faptelor.

O altă direcție demnă de luat în seamă (vezi la Ruth Benedict, Margaret Mead) este cea care poposește în preajma relației dintre personalitate și configurările de ordin cultural, cu repercusiuni pentru studiul mentalităților, al „sufletului” colectiv și individual ce ilustrează o colectivitate etc.

Psihanaliza (psihologia adâncurilor, cum mai este ea numită) nu trebuie nici ea neglijată de examenul etnologic și de antropologie culturală. Psihanaliza, spun specialiștii, sondează zonele inconștientului spre a găsi aici o posibilă explicație pentru viața psihică dominată de conștient. S-au scris câteva studii remarcabile din perspectivă psihanalitică (îndeosebi în literatura americană de specialitate), demonstrând faptul că anumite fenomene etnologice pot fi citite și dintr-un asemenea unghi, dar după părerea noastră numai cu prudența necesară pentru a nu ne îndepărta prea periculos de realitate.

Oricum, menționează exegeții, miturile, riturile, chiar unele relații matrimoniale ori legate de moarte se supun unei analize alimentate de perspectiva psihanalitică. De regulă, pentru ilustrare, sunt citate cărțile lui E. Jones *Psychoanalisis and Folklore* (1930) și P. de Carvalho Neto *Folklore y psicoanalisis* (1956), dar au mai fost scrise și alte lucrări apărute de atunci încoace, capabile să dovedească utilitatea direcţiei respective de investigare a culturilor orale.

În accepţiunea europeană (mai cu seamă) a termenului, etnologia avea drept obiectiv central studiul societăţilor „primitive". Ea îşi propunea să „descrie" comunităţile primitive ori cel mult folcloric-tradiţionale cu cea mai mare exactitate, până la ultimele detalii, insistând, cu egală atenţie, asupra culturii „materiale" şi a celei „spirituale". Antropologia socială practicată în a doua jumătate a secolului al nouăsprezecelea şi la începutul celui actual în Anglia, mai ales, porneşte de la studiul aceloraşi societăţi, dar îşi fixează alte scopuri, are alte priorităţi şi apelează la alte strategii investigatorice zăbovind preponderent asupra instituţiilor ce definesc diferitele grupuri umane, precum familia, parentalitatea, rudenia, „dreptul", religia ş.a. De mare interes se arată a fi comportamentele economice, sociale, din respectivele societăţi şi, cu deosebire, relaţiile dintre indivizi generate de numitele comportamente. Este vorba atât de relaţiile iscate în interiorul unei societăţi oarecare, cât şi de cele privite la nivelul tuturor acestor societăţi. Pentru a mai releva un element diferenţiator, etnologia se concentrează asupra populaţiilor şi a unor evenimente observate direct, la faţa locului, pe când antropologia socială, mai emancipată, mută accentul pe studiul instituţiilor şi al sistemelor care le încorporează. Ea năzuieşte, spre deosebire de etnologie (credeau cercetătorii) să poată izola în realitatea supusă examinării norma, regula, legea ce stă la baza funcţionării mecanismelor care ţin în viaţă organismul social.

O altă diferenţă pe relaţia etnologie vs. antropologie socială este de căutat în faptul că ultima începe să sondeze insistent şi societăţile ce nu se mai înscriu în perimetrul „primitivului", al arhaicului ori tradiţionalului.

Mai tânără, antropologia culturală cunoaşte un proces de continuă fortificare, inclusiv sub raportul rafinării metodelor de investigare. Ea are o sferă de cuprindere remarcabilă, după cum spun specialiştii. Pe de o parte ea atacă nişte probleme de maximă generalitate, iar pe de alta se limitează la scrutarea unor aspecte de o foarte pronunţată specificitate. Ea depăşeşte spaţiul de acţiune al antropologiei sociale tentând a lua în studiu toate (practic) activităţile umane, cu excepţia celor ţinând de nivelul bio-fiziologic. Activităţile juridice, politice, economice, religioase etc., cu alte cuvinte tot ce intră în sfera culturii (în sensul acceptat de antropologie) cade sub incidenţa privirii antropologului cultural. În unele studii de dată recentă se încearcă a se opera o delimitare între „societate" şi cultură spre a se distinge, comprehensiv şi competent, modul în care cultura se insinuează şi, mai ales, funcţionează la diversele paliere ale societăţii. De obicei se au în vedere societăţile „concrete", aşa-numitele „studii de caz" fiind cele mai frecvente şi se pare mai fecunde în planul consecinţelor ştiinţifice.

În sfârşit, pentru cercetătorul din domeniul nostru de activitate sunt la fel de utile antropologia aplicată (de care abia aminteam), cunoştinţele întinse din istoria religiilor, paleoetnologia ş.a. Spre a reveni, antropologia aplicată verifică, de exemplu, maniera în care funcţionează teoriile şi elaboratele teoretice anterioare în cutare context, în relaţie cu care ele vor putea fi confirmate sau infirmate, evident.

Cunoaşterea religiilor primitive ori neprimitive este ca şi obligatorie deoarece se ştie că în mentalul şi psihologia inşilor ce alcătuiau „societăţile" dimensiunea religioasă era una fundamentală. Ipostaza religioasă avea (şi are încă) urmări hotărâtoare asupra comportamentelor culturale (şi nu numai) ale omului, asupra tuturor segmentelor vitale ce caracterizează un grup oarecare.

Paleoetnologia (arheologia culturală, după cercetătorii americani), deocamdată ca şi inexistentă la noi, încearcă să traseze nişte diferenţe, dar şi similarităţi între societăţile „primitive" actuale (de fapt, tribale) şi stadiile primitive ori numai preistorice ale dezvoltării socio-culturale ale diferitelor grupuri umane. Se încearcă, în alţi termeni, a se „decoperta" urmele, traseele „survivals"-urilor preistorice sau protoistorice. Sigur, şi aici este recomandabilă reţinerea; adevărul este însă că paleoetnologia poate furniza (o şi face) subiecte de meditaţie specialistului ori procura nişte revelaţii privind formele de cultură şi de viaţă ale începuturilor.

Din aceeaşi categorie de ştiinţe fac parte antropogeografia şi ecologia umană (în concepţia unor specialişti ele sunt coincidente) care se află încă la început de drum; vrem să spunem că realizările-lucrări etc. sunt nespectaculoase. În orice caz, ecologia umană este preocupată de adaptarea inşilor la mediul ambiant, de felul în care grupul există şi se manifestă cultural într-un loc oarecare, de natura tehnicilor şi a strategiilor adaptative la care recurge colectivitatea spre a supravieţui.

Cercetătorului folclorist şi etnolog îi sunt indispensabile aplecările spre zonele acoperite de ştiinţele lingvistice. Sociolingvistica, psiholingvistica, semiologia ş.a. nu trebuie ignorate. Cultura populară este ea însăşi un limbaj, care-şi subordonează alte câteva limbaje specializate, organizate, la rândul lor, în veritabile sisteme de comunicare. Necesitatea abordării faptelor de folclor şi dintr-o asemenea perspectivă se impune dacă admitem că limbajul este o parte esenţială, o componentă, dar şi o condiţie de bază pentru producerea şi, mai apoi, conservarea şi transmiterea culturii.

Semiotica este importantă şi pentru studiul limbajului gesturilor, al mişcărilor de dans, al acţiunilor ceremoniale şi rituale etc.

Viziunea interdisciplinară este, sperăm că s-a dedus din această sumară trecere în revistă a domeniilor de interes pentru cercetătorul culturii populare, de neocolit. Fireşte, cu condiţia elementară de a dori să cuprindă satisfăcător faptele şi fenomenele definitorii pentru această cultură. Faptele şi fenomenele în discuţie sunt extrem de complexe şi, din această cauză, aproape derutante pentru exegetul mai neexperimentat. Efortul interpretativ trebuie să ţină cont de deschiderile puse la îndemână de disciplinele enumerate, mai mult ori mai puţin învecinate cu etnologia. Dacă nu se va proceda aşa, interpretarea va fi mereu parţială, ameninţată mereu de o anume superficialitate. Noi vorbim, bineînţeles, de condiţia ideală a cercetării, care, recunoaştem deschis, este greu, dacă nu imposibil de atins. Avem însă datoria de a aspira permanent la atingerea acestei condiţii, altfel eforturile ne vor fi mereu ameninţate de spectrul zădărniciei.

BIBLIOGRAFIE

1. Apostel, Leo, *Științele umane : mostre de relații interdisciplinare*, în *Interdisciplinaritatea și științele umane*, București, Editura Politică, 1986, p. 123–272.
2. Cirese, M. Alberto, *Cultura egemonica e cultura subalterne*, Rassegna degli studi sul mondo popolare tradizionale, Palumbo Editore, Undicesima ristampa, 1989, p. 64–85 ; 86–109.
3. Eliade, Mircea, *Religiile*, în *Interdisciplinaritatea*... p. 374–394.
4. Finnegan, Ruth, *Oral Poetry. Its nature, significance and social context*. Cambridge University Press, 1979, p. 244–271.
5. Milillo, Aurora, *La vita e il suo racconto. Tra favola e memoria storica*, Casa del libro editrice, 1983, p. 78–86.
6. Moldoveanu Elisabeta, *Considerații asupra cercetării interdisciplinare a folclorului muzical*, în REF, 39 (1994), nr. 1–2, p. 75–87.
7. Morin, Edgar — Piattelli-Palmarini, *Unitatea omului ca fundament și abordare interdisciplinară*, în *Interdisciplinaritatea*... p. 273–312.
8. Niculescu, Radu, *Deschiderea interdisciplinară-imperativ al stadiului actual al cercetărilor de cultură populară*, în REF, 18 (1973), nr. 4, p. 311–414.
9. Niculescu, Radu, *Aspecte epistemologice ale cercetării interdisciplinare și cultura populară*, în REF, 20 (1975), nr. 2, p. 103–125.
10. Pop, Mihai, *Cercetările interdisciplinare și studiile de poetică și stilistică în teoria folcloristică a lui O. Densusianu*, în REF, 11 (1966), nr. 5–6, p. 143–149.
11. Toelken Barre, *The Dynamics of Folklore*, Hoghton Mifflin Company Boston, 1979, p. 49–91.

SĂRBĂTORESCUL OBICEIURILOR ÎNTRE SACRU ȘI PROFAN

(Disjuncție și interferență)

STELUȚA PÂRÂU

Analiza desfășurării temporale și spațiale a obiceiurilor de peste an — din care cele de iarnă sunt doar o secvență — cu totalitatea interferențelor dintre „funcțiile dominante" și „funcțiile subiacente", dintre „funcțiile manifeste" și „funcțiile discrete"[1], relevă pe deplin faptul că „*Putem vorbi despre o concepție globală a lumii în care toate momentele vieții omului și a colectivității se corelează între ele într-un sistem, iar elementele prin care se exprimă aceste corelații și legăturile lor cu omul, sensul lor în viața omului, fac parte din lexicul cultural al colectivității tradiționale*"[2].

Decodificarea semnificației urărilor din obiceiurile de Anul nou permite stabilirea rostului lor : exprimarea dorinței individului și a întregii colectivități pentru rodnicie, bunăstare, aceasta într-un cumul de planuri contextuale în care se realiza un obicei (socio-economic, magic, psihologic, etic, artistic) : „*Care bune-n fier legate / Patru boi să vi le poarte / Masa plină cu bucate, / La mulți ani cu sănătate*"[3]; sau „*Zori albe s-au revărsat, / Cocoș galben a cântat ; / După zori ziua se face, / După zi soare răsare, / Sus în vârful muntelui / La staul mioarelor / Jos în șesul câmpului, / La coarnele plugului / Gazdă, să te veselești / Și la mulți ani să trăiești! / Să trăiești, să dobândești / Tot binele ce-l dorești, / Și binele cel mai mare / Care sfârșit nu mai are*"[4].

Desfășurându-se în cadrul zilelor care marcau trecerea de la anul vechi la anul nou, obiceiurile de iarnă fixau o etapă, o secvență de timp și răspundeau preocupărilor majore ale vieții satului din care individul făcea parte integrantă.

---

[1] Mihai Pop, *Obiceiuri tradiționale românești*. Institutul de Cercetări Etnologice și Dialectologice, București, 1976, pp. 9–10. Autorul evidențiază aceste tipuri de funcții în manifestarea textelor etnologice în concordanță cu ierarhia de importanță a planurilor concomitente decodificabile într-un ceremonial : „*Planurile contextuale pe care se realiza — exista — un obicei puteau fi : socio-economice, de comportare, sacral, ceremonial artistic. Dar în cazul unei concomitențe între mai multe planuri exista de obicei o ierarhie de importanță a acestora. Planurile dominante se manifestau vizibil iar planurile subiacente aveau o existență discretă, o stare de latență*".

[2] *Ibidem*, p. 67.

[3] Gheorghe Mihalcea, *Aho, aho, copii și frați*, Tulcea, Comitetul de Cultură, 1978, p. 193.

[4] Vasile Cărăbiș, *Poezii populare românești*, București, Editura Minerva, 1986, p. 156, text 62.

REF, tom 41, nr. 3–4, p. 233–239, București, 1996

Această secvență de timp stă sub semnul sărbătorescului, a festivului și se constituie într-o situație-limită, un prag pe care omul primitiv și apoi omul modern a încercat să o depășească prin rituri, manifestări ale unui întreg sistem de mentalități și credințe, ale unui anumit stadiu cultural.

Ceea ce pare o discontinuitate în desfășurarea obișnuită a vieții, a devenit o atitudine, o noțiune ce marchează viața individuală și socială în mod specific : *„Dintotdeauna și la toate popoarele lumii sărbătorile au marcat o trecere, un prag în scurgerea implacabilă a cotidianului. Aceste praguri, aceste ruperi ale continuității sunt fără îndoială printre faptele esențiale ale operei de creație culturală a omenirii"* [5].

Cercetările noastre pe această problematică în nordul Dobrogei, la diferitele populații care au conviețuit aici de-a lungul timpului, relevă faptul că la orice popor momentele de discontinuitate în scurgerea timpului au fost marcate prin sărbători.

În aceleași sfere semantice ale magicului și ale ludicului se circumscriu actele verbale și comportamentale din desfășurarea ceremonialurilor practicate de populațiile cercetate de noi, sub aspect etnologic.

a) Gestul magic, dansul ritualic și comportamentul ludic sunt elemente constituante ale ceremonialului de sărbătoare întâlnite în obiceiul jocului cu măști (moșoiul, capra, ursul) la români ; dar și în obiceiul „melanca" [6] al ucrainenilor.

b) Gestul și cuvântul cu valoare magică în sensul sporirii fertilității anului ce vine îl regăsim în obiceiul „semănatului" la români și la ucraineni ; în urarea de sorcovă, practicată la români, aromâni (în dialect „surva"), ucraineni, greci.

Menționăm că la aromâni urarea de sorcovă *„La mulți ani / Brânză, oi, miei, cai / Să trăiască!"* este însoțită de aruncarea în foc a unei bucăți de lemn adusă de copii sau a câtorva vreascuri în același scop, al belșugului pentru casă, al fertilității [7]. Acest gest și dincolo de aceasta, urarea la vatră, în contextul datinilor de iarnă relevă una din cele două laturi ale bivalenței simbolismului focului și anume că este purtător al vieții, al rodniciei și nu numai forță care ucide.

c) Cuvântul, recuzita în ansamblul ei, cu valențe ce trimit către evenimente primordiale, către mituri dar și către cotidianul transferat în planul fabulosului le descifrăm și în colindele românești cântate de

---

[5] Arnold van Gennep, *Manuel de folklore française contemporain*, Paris, 1947, p. 864 ; apud Paul Drogeanu, *Practica fericirii — Fragment despre sărbătoresc*, București, Editura Eminescu, 1986, p. 36.

[6] Obiceiul numit „melanca" practicat în obiceiurile ucrainenilor se desfășura astfel : ceata de urători era formată din mai mulți flăcăi mascați. Unul din ei era travestit în fată, alții trei în cazaci, unul în țigan, iar restul erau simpli colindători. Melanca simula că face ordine în casa gazdei, dar de fapt făcea dezordine. Desfășurarea ceremonialului era pregătită cu o săptămână înaintea Anului Nou. Costumele erau confecționate din hârtie colorată (desigur că este o fază recentă), chiar și săbiile erau împodobite cu hârtie colorată. Urătorii primeau bani, colaci, slănină, băutură (informațiile din cercetarea de teren efectuată la populația ucraineană din localitățile : Chilia-Veche, Sfântu Gheorghe, Murighiol, Mahmudia din județul Tulcea).

[7] Informațiile culese în timpul cercetărilor întreprinse la populația aromânească din localitățile : Tulcea, Cataloi, Stejaru, Vasile Alecsandri, Camena — jud. Tulcea.

„ceata" de feciori, dar și în cele ale grecilor cântate de „dragoman" sau în cele cântate de populația ucraineană[8].

d) Împărțirea alimentelor ritualice (colăcei, covrigi, mâncare de prune uscate cu orez ș.a.) în scopul participării la sărbătoare și a celor morți, realizându-se astfel comuniunea dintre „lumea de aici" și „lumea de dincolo" o întâlnim la români, aromâni, greci, ucraineni.

e) Ziua de ajunul Crăciunului implica practicarea unor urări și împărțitul darurilor, ceea ce vestește începutul sărbătorescului acestor zile. Amintim în acest sens „Moș-Ajunul" practicat la români și obiceiul „cu vecera" întâlnit la ucraineni.

Copiilor care cântă la „Moș-Ajun" li se dau covrigi, colăcei, nuci, mere și bani. Cei care vin „cu vecera" primesc bani și diverse daruri în schimbul colacului și a darurilor pe care și ei le-au adus gazdei.

Aceste trimiteri la anumite secvențe și gesturi din desfășurarea practicilor legate de obiceiurile de iarnă au avut ca scop, pe de o parte, argumentarea ideii că orice popor și-a marcat „pragurile" de trecere ale timpului, iar pe de altă parte relevarea faptului că orice simbol ce ține de mitul fertilității, al inițierii, al creației, de cultul strămoșilor, se referă la om, la destinele lui : „*Culturile populare moștenesc, de fapt, o serie de structuri arhetipale, însăși memoria populară operând cu categorii, nu cu evenimente fără aureolă mitică, dar, în același timp, manifestă o certă deschidere spre destinul pământean al omului. Simbolurile arhaice se moștenesc de asemenea : simbolul centrului, al muntelui, al lumii, al arborelui cosmic, al apei și al focului etc. [. . .] Numai că semnificațiile devin mai restrânse sau, alteori, ușor „corectate". Astfel spus, fiecare colectivitate tradițională, moștenind din fondul primordial o mulțime de structuri arhetipale le-a adoptat propriei sale psihologii și istorii*[9]. *Astfel, orice cultură folclorică are un fond universal, preluat și având create toate modelele, o gamă de creații autohtone de mare originalitate. Fiecare colectivitate tradițională afirmă ceea ce consideră valoare sigură și renunță la formulele, practicile și ceremonialurile devenite incorecte. Această afirmare este rezultatul unei atitudini față de societate, istorie, lume și univers și, paralel, al unei concepții antropologice bine articulate*"[10].

Privită din această perspectivă, sărbătoarea se definește ca fenomen social, dar și cultural, în desfășurarea căruia cotidianul și sărbătorescul devin astfel două ipostaze ale existenței umane, aflate permanent într-o *relație de echivalență*, în însăși *disjuncția lor*. Această dublă valență a relației *cotidian-sărbătoresc* și anume : *disjuncția* și *echivalența* este determinată de : a) valoarea semantică diferită a celor două categorii în raport cu desfășurarea activității umane în genere ; b) valoarea reprezentativă egală a celor două categorii în raport cu cele două secvențe de timp opuse, în care se manifestă : timpul de lucru și timpul de sărbătoare [11].

---

[8] În stadiul actual al cercetărilor la români nu am întâlnit decât termenul de ceată ; „dragoman" este termenul folosit pentru ceata de colindători la populația de greci din localitatea Izvoarele ; la populația de ucrainieni evidențiem pentru conducătorul cetei, termenul de „bereza".

[9] Obiceiul „cu vecera" se întâlnește numai la ucraineni și se practică în seara ajunului de Crăciun. În această seară copiii merg la părinți, finii la nași, nepoții la unchi, frații mai mici la frații mai mari. Cei care vin cu „vecera" aduc un colac pe care se pune o pânză și dulciuri (recent se pune o batistă) și darurile constau în obiecte de îmbrăcăminte. Dintre mâncărurile speciale pentru această seară sunt „cuchea" (grâu fiert cu miere, mac și nucă) și „asvar" (compot de fructe uscate). Uneori colacul adus de cei care veneau cu „vecera" se dădea înapoi, și deasemenea gazda îi dăruia pe cei veniți cu bani și diverse alte obiecte. Menționăm câteva din versurile spuse la „vecera" : „*Bună seara / Sfântă seară / M-au trimis mama și tata* (în variantă : v-am) / *Cu vecera*". Menționăm că obiceiul pregătirii grâului fiert sub formă de „cuchea" se întâlnește, parțial, și la români, dar preluat de la ucraineni.

[10] Vasile Tudor Crețu, *Ethosul folcloric — sistem deschis*, Timișoara, Editura Facla, 1980, p. 48.

Dominanta esențială a fiecăruia dintre cele două secvențe, asigurarea celor necesare traiului și, respectiv, refacerea spirituală determină manifestări diferențiate ale elementelor constituante (de la individ, la gest, la obiect) ce acționează în fiecare secvență de timp pentru a crea o atmosferă adecvată : „*Limbajul curent conține expresii ca atmosferă destinsă, atmosferă cordială, atmosferă provincială etc. cu ajutorul cărora sunt caracterizate mulțimi în care, la fel ca și în lumile de atmosferă reflectate artistic, trăsătura dominantă este comportamentul analog „consonant” al tuturor elementelor constitutive (umane și non-umane)*” [12].

Atmosfera de sărbătoare implică coroborarea unor elemente constitutive : comportament, gest, costum, dans, cântec, care în manifestarea lor interdependentă definesc un spectacol cu funcție specială ce se decodifică în însăși practicarea lui doar la acest moment de trecere, de la anul vechi la anul nou. Dintre elementele constituante ale sărbătorescului, cel care anticipează atmosfera, pregătindu-le pe celelalte, este agentul uman. Acesta se pregătește pentru a intra în contact cu ele, pentru că le cunoaște dinainte coordonatele și își compune o anumită „stare sufletească”.

În acest sens analizăm și subordonăm acestor sub-lumi de atmosferă, orice act făcut, în aceste zile, sub puterea tradiției : formarea cetei de colindători și urători, repetarea și învățarea repertoriului, pregătirea caselor pentru sărbătoare, confecționarea măștilor, acte ale căror sensuri rămân încifrate pentru performerul contemporan.

În încercarea de a descifra sensurile actelor gestice și verbale din secvențele practicării obiceiurilor, etnograful intră deseori în dificultate, datorită răspunsurilor pe care le primește în anchetele de teren : „așa se făcea” ; „așa cum am apucat” ; „așa trebuie” ; „așa e de când lumea”. Aceste răspunsuri sunt argument pentru a privi sărbătoarea ca adevăr social și individual cu rezonanță proprie, dar mai ales ca o formă de participare a condiției umane reale la arhetipul ei sacru și atemporal.

Această participare însă, este o măsură a lucrurilor, variabilă și modificabilă în timp, căci atitudinea față de societate, istorie și lume se modifică în raport cu schimbările sociale în cadrul colectivităților, în raport cu evoluția mentalității populare.

Din această perspectivă, considerăm că cercetarea obiceiurilor populare implică pe de o parte cunoașterea unor structuri comportamentale tradiționale iar pe de altă parte, relevarea *mutațiilor funcționale* în schemele arhaice.

---

[11] Gheorghe Achiței, *Frumosul dincolo de artă*, București, Editura Meridiane, 1988, p. 267.

[12] Mariana Neț, *O poetică a atmosferei*, București, Editura Univers, 1989, p. 7.

Privind astfel problematica abordată, ne permitem, în urma unei cercetări[13] pe care n-o considerăm nici pe departe definitivă, să facem câteva considerații referitoare la mutațiile semantice ale sacrului și profanului pe care le implică relația cotidian-sărbătoresc.

Pentru omul arhaic, odată cu fiecare An Nou, timpul renăștea reîncepea, deoarece, cu fiecare An Nou, lumea era creată din nou. Ca urmare, sărbătoarea legată de Anul Nou reactualiza un eveniment sacru, ce a avut loc într-un trecut mitic, iar timpul de manifestare al sărbătorii devenea sacru : ,,*A participa religios la o sărbătoare înseamnă a ieși din durata temporală ,,obișnuită'' pentru a te reintegra în Timpul mitic reactualizat, repetabil la nesfârșit [. . .]. Omul religios trăiește astfel în două feluri de timp, dintre care cel mai important, Timpul sacru, se prezintă sub aspectul paradoxal al unui Timp circular, reversibil și recuperabil, un fel de etern prezent mitic, în care integrezi periodic prin intermediul riturilor*''[14].

Ca urmare, pentru omul societății arhaice exista o diferență esențială între cele două calități ale timpului (profan și sacru) chiar dacă între ele era o soluție de continuitate, și aceasta datorită importanței pe care o avea pentru el timpul sacru.

Pentru omul societății moderne însă, diferența dintre timpul profan și timpul sacru capătă alte dimensiuni. Anul Nou, trecerea la alt an, nu mai este privită ca o renaștere, ca o re-creație, ci ca o scurgere firească, este parte din timpul continuu, ireversibil.

Timpul profan nu mai poate fi oprit prin momentul de sacralitate, ca în societatea arhaică, ci doar interferent cu acest moment.

Ne permitem să facem aceste considerații, având în vedere cercetările noastre[15] în care am încercat să observăm în ce măsură și cum privește omul modern al comunității rurale, miturile, semnificațiile gesturilor pe care le face. În procent de nouăzeci la sută, am putea spune, răspunsurile sunt : ,,așa o fi cum zic bătrânii, dar noi știm ?''; ,,facem cum am moștenit, cine știe ce-o fi !''. Desigur, că ancheta de teren evidențiază și cunoașterea valențelor magice ale unor gesturi, comportamente (,,dacă seamănă copiii, vom avea ce strânge ;'' ,,orice gospodar face ceva de Sf. Vasile, ca să-i meargă bine tot anul, să aibă ce lucra'' ș.a.). Efectuarea acestor gesturi de către insul comunității rurale moderne se circumscrie însă, considerăm noi, *funcției mnemotehnice* în ansamblul faptelor culturale actuale și nu mai este un ,,modus vivendi'', pentru o anume secvență de timp, ca în existența omului societății arhaice.

---

[13] În cercetarea noastră abordăm problematica în discuție din unghiuri de vedere diferite : etnografic, sociologic, psihologic, artistic, tocmai pentru a surprinde complexitatea acestui aspect de civilizație tradițională și de cultură în general. Menționăm că rezultatele stadiului actual al cercetării nu sunt definitive, fapt care de altfel nici nu se poate afirma într-o cercetare din acest domeniu.

[14] Mircea Eliade, *Sacrul și profanul*, București, Editura Humanitas, 1992, p. 64—65.

[15] Facem referiri la cercetările efectuate de noi privind problematica mutațiilor în obiceiurile de peste an în localitățile din nordul Dobrogei : Luncavița, Niculițel, Jijila, Enisala, Văcăreni, Sabangia, Iazurile, Valea Nucarilor, Visterna (la populația românească) ; Murighiol, Mahmudia, Sfântu Gheorghe, Chilia — Veche (la populația ucraineană) ; Izvoarele (populație de greci) ; Tulcea, Cataloi, Stejaru, Camena (populație de aromâni) ; Jurilofca Mila 23, Sarichioi (populație lipovenească).

Deși zilele Crăciunului, ale Sf. Vasile sau ale Bobotezei sunt considerate zile ,,sfinte'', elementele constituante ale întregului ceremonial (gestul, costumul, masca, sacrificiul animalelor, alimentele rituale)[16] și-au pierdut sensurile inițiale, dominanta atmosferei evidențiind transferul de la esențial sacră, la esențial sărbătorească.

Sărbătoarea se definește și azi, ca și altădată, prin dans, cântec, ingestia hranei, băutură, frenezie, exces, dar fiecare element din sistemica sărbătorii stă sub semnul mutațiilor.

a) Cântecul nu mai este invocarea zeităților benefice în vederea unei bunăstări; ci doar o simplă urare.

b) Dansul nu mai este un dans ritualic, valență magică, ci o simplă mișcare, un joc.

c) Alimentele — ,,bucatele'' — nu mai au funcția ritualică ce ținea de fertilizarea ogoarelor; abundența lor se reduce la plăcerea și bucuria de ,,a avea de toate de sărbători''.

d) Colindatul și jocul cu măști nu mai are nici o legătură cu sacrificiul divinității cerealiere sau cu cultul strămoșilor — mitici — ci devine pur carnavalesc, amplificând hilarul sărbătorescului.

e) Vestimentația își pierde funcția ritualică și capătă o funcție strict estetică.

f) Excesul, frenezia, nu mai participă la o virtute sacră a ceremoniilor, vestind fertilitate, nu mai au valoarea descărcării de activitate[17] ale vieții cotidiene, ci devine un simplu divertisment, cu note de exotic și excentric, chiar un divertisment diferit de cel din timpul din afara sărbătorii.

În acest sens surprindem și o modificare de sens a jocului care însoțește și este implicat sărbătorescului din obiceiurile de iarnă, dacă avem în vedere definiția jocului ca o activitate, așa cum a prezentat-o Roger Caillois în ,,Teoria jocurilor''[18].

a) În societatea arhaică și tradițională jocul (după tipologia lui Caillois) se circumscrie unei *activități ordonate* ,,supusă unei convenții care suspendă legile ca să instaureze pentru o vreme o legislație nouă, singura care contează''[19] cât și unei *activități fictive* ,,însoțită de o conștiință specifică de realitate secundă sau de irealitate pură în raport cu viața curentă''[20].

b) În societatea modernă jocul din ceremonialul sărbătorilor de iarnă devine o *activitate liberă* ,,la care jucătorul nu poate fi obligat să participe fără ca jocul să nu-și piardă imediat natura sa de divertisment atrăgător și vesel''[21].

Observăm că pentru omul modern — chiar și insul comunității rurale — sacrul sărbătorescului este interferat în timpul profan al existenței, doar ca ,,păstrare a tradiției", ca o variantă de destindere, ca moment de repaos cu alte determinante decât repaosul săptămânal. *Funcția mnemotehnică* — la care ne-am referit anterior — devine dominantă în desfășurarea obiceiurilor de iarnă, ca de altfel și a celorlalte de peste an. Sărbătorescul capătă valențe pur estetice. Este posibil, de altfel, să vorbim în contextul esteticilor particulare, și de o estetică a sărbătorescului.

---

[16] Cf. pentru problema semnificației sacrificiului uman și a sacrificiului animalelor, pentru semnificația alimentelor rituale și mutațiile respective: Ion Ghinoiu, *Vîrstele timpului*, Editura Univers, București, 1988, pp. 123—124; cf. pentru problematica semnificației măștilor și evoluția acestei semnificații: Romulus Vulcănescu, *Măștile populare*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1970.

[17] Cf. Roger Caillois, *Teoria sărbătorii* în *Eseuri despre imaginație*, București, Editura Univers, 1975, p. 205.

[18] *Ibidem, Teoria jocurilor*, în vol. cit., p. 250.

[19] *Ibidem,*

[20] *Ibidem,*

[21] *Ibidem,*

Sintagma ,,sunt frumoase obiceiurile", devenită loc comun și cu care cercetătorul se confruntă în ancheta de teren privind mutațiile acestor fapte de folclor, constituie argument pentru evidențierea transferului către o dominantă estetică a sărbătorescului.

Aceste observații ne permit să diferențiem manifestarea sacrului și profanului în contextul sărbătorescului, în raport de societatea arhaică și de cea modernă.

a) În societatea arhaică *sacrul* și *profanul* sunt două calități disjuncte ale timpului stabilind relații de diferență;

b) În societatea modernă sunt două calități care interferându-se stabilesc relații de *reuniune* [22].

Din această perspectivă considerăm că, într-adevăr, sărbătoarea este o ocazie așa cum afirmă Paul Drogeanu în ,,Practica fericirii — Fragment despre sărbătoresc", făcând referiri totodată și la concepția în acest sens a antropologului Robert Smith: --,,*Sărbătoarea însăși poate fi definită în întregime ca o ocazie diferențiindu-se chiar în acest înțeles al ei, de sacru și profan, căci ,,semnificația" acțiunilor și expresiilor verbale variază în funcție de ocazii. Aceleași gesturi pot semnifica și însemna lucruri în diferite contexte*" [23].

Mutația semantică a sacrului și profanului, transferul de la relația de diferență la cea de reuniune a celor două calități ale timpului, în raportul cotidian-sărbătoresc, evidențiază că procesul de continuitate și discontinuitate în faptul folcloric analizat contribuie la conturarea unui moment din istoria mentalității. Abordarea din această perspectivă trebuie să stea în atenția cercetătorului având în vedere că istoria mentalităților este ,,*acest studiu al mentalităților și al raportului dialectic între condițiile obiective ale vieții oamenilor și modul în care ei și le povestesc și chiar le trăiesc (...). Înflorirea istoriei mentalităților, chiar dacă nu ar fi decât o altă cale salvatoare, ceea ce nu cred, are cel puțin meritul că ne învață să înfruntăm mai direct realul, în toată complexitatea lui, în toată totalitatea lui*" [24].

---

[22] Utilizăm termenii cu care se operează în relațiile matematice din teoria mulțimilor (prin analogie și adaptare la intervenția noastră) având în vedere comportamentul ceremonialului obiceiurilor ca un sistem de relații între elementele constituante. Pentru abordarea amplă a analizei sistematice ca și a adecvării prin analogie a relațiilor matematice vezi: Lazăr Vlăsceanu, *Metodologia cercetării sociologice. Orientări și probleme*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1982, pp. 74—89 și C. Dinescu, B. Săvulescu, *Inițiere în matematica aplicată*, București, Editura Albatros, 1984, pp. 19—58. Referitor la abordarea noastră din această perspectivă a fenomenelor de civilizație tradițională în general, vezi Steluța Pârâu, *Interdependențe în arta populară românească*, București, Editura Meridiane, 1989.

[23] Paul Drogeanu, *op. cit.* p. 82.

[24] Michelle Vovelle, *Ideologies et mentalités*, Paris, Editions la Découverte, 1985, p. 17, apud Alexandru Duțu, *Dimensiunea umană a istoriei*, — Direcții în istoria mentalităților, București, Editura Meridiane, 1986, p. 9.

REPETAREA TIMPULUI MITIC ȘI A SPAȚIULUI SACRU

ELENA MAXIM

Casa este un centru spiritual al vieții umane; ea este un model cosmic [1]. Locuința îmbracă un dublu simbol, cel al locuirii și cel de cămin; ea invocă simbolul fundamental al intimității, face legătura între marele cosmos și microcosmosul trupului. Prin casă ne este reprezentat simbolismul unui dublu microcosmos, cel al trupului și cel mental.

Mircea Eliade consideră că ,,locuința umană fusese precedată cronologic de «locul sfânt» provizoriu, de spațiul consacrat și cosmicizat provizoriu... Altfel spus, toate simbolurile și ritualurile legate de temple, etăți, case derivă, în ultimă instanță, din experiența primară a spațiului cacru'' [2]. Casa este supradeterminarea personalității celui ce locuiește în ea, imaginea intimității odihnitoare feminoide [3]. ,,Locuința umană — spune marele istoric al religiilor — este omologată cu Universul, iar vatra cu Centrul lui'' [4].

Din simbolismul centrului face parte și stâlpul cosmic, stâlpul Lumii. În cadrul locuinței acest *axis mundi* se manifestă plenar, pentru că la mai toate popoarele casa este izomorfă cu centrul universului, iar vatra, hornul reprezintă legătura cu cosmosul. De aceea mulți cercetători care au studiat simbolismul ascensiunii, al înălțării au introdus și legătura între casă și cosmos [5].

Având în vedere aceste succinte considerente despre propriul adăpost omul a extrapolat simbolurile și la casa albinelor, stupului conferindu-i semnificații asemănătoare. Perfecta organizare a colectivității stupului l-au determinat pe om să-i acorde acestuia polivalențe pe care le vom analiza pornind de la creația populară.

Imaginea locuinței are în vedere două valențe, una pragmatică și una simbolică; ambele fiind complementare nu se exclud. Locuința ca o proiecție a imaginii omului în cosmos reprezintă centrul, dar și necesitatea existențială a omului și de aici pornind derivă practica obișnuită până către zilele noastre de a sfinți o casă nouă. Marea majoritate a locuințelor proaspăt construite astăzi în mediul sătesc au arborat pe acoperiș

---

[1] Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, București, Editura Humanitas, 1992, p. 347.

[2] Mircea Eliade, *Sacrul și profanul*, București, Editura Humanitas, 1992, p. 56.

[3] Gilbert Durand, *Structurile antropologice ale imaginarului*, București, Editura Univers, 1977 p. 306.

[4] Mircea Eliade, *Images et symboles*, Paris, Editura Gallimard, 1952, p. 60: ,,..., la maison est homologués à l'Univers, et d'autre part, elle est regardée comme sise au Centre du Monde, l'ouverture pour la fumée se trouvant en face de l'etoile polaire''.

[5] *Ibidem*, p. 59—62; Gilbert Durand, *op. cit.*, p. 304.

REF, tom 4, nr. 3—4, p. 241—245, București, 1996

bradul, simbol ce a fost deja dezvoltat de noi [6], iar în casă nu se locuiește până ce preotul nu sacralizează spațiul prin verbul catehismului, prin acțiunea de purificare; folosind sacralitatea crucii, a aghiasmei, a busuiocului.

Așa cum la începutul unei noi familii busuiocul și apa sfințită simbolizează lupta și victoria noului început, așa și la noul roi busuiocul și apa ajută așezarea roiului și ușurarea captării lui, pentru a începe o nouă viață familială. Metalul și apa se constituie, de asemenea, în obiecte simbolice benefice pentru noua familie (găleata cu apă, busuioc, bani, aghiasmă) [7], la fel ca și pentru noul roi. Când pleacă un roi din vechiul stup, cei din stupină bat din coasă, sape, aruncă cu apă în sus și recurg la incantația verbului [8]. În toate orațiile la nuntă, asemănarea noii familii cu a albinelor revine în diferite ipostaze cu varii semnificații. Dragostea, roirea, nașterea noii familii sunt omologate cu calități ale albinei, ale stupului, ale mierii ș.a. [9].

Intimitatea stupului, ascunsă privirilor, în care are loc miracolul înmulțirii stupului din regina mamă asexuată, ca și producerea laptelui matern binefăcător pentru om — mierea — au fost asemuite cu intimitatea căminului. Regina albinelor coboară din înaltul cerului, din drumul ei spre creatorul suprem și pătrunde în trup unde dă naștere noii colonii de albine. Fecundarea albinei, cunoscută omului târziu, a constituit inițial un mister, de aceea zborul nupțial a îmbrăcat tăinuiri nebănuite. Preumblarea albinei din floare în floare, fără să-i producă un rău, pătrunderea în stup și producerea mierii se constituie într-un exemplu elocvent de îmbinare a celor două fețe ale imaginarului, trecerea uneia din alta. Cele două fețe ale timpului sunt perpetuu în legătură, în simbioză, iar albina le reprezintă plenar.

Întunecimea stupului este benefică pentru producerea vieții, la fel ca și pântecul, iar mierea este asemănătoare laptelui matern, dacă nu chiar superioară acestuia, pentru că ea s-a constituit în hrană pentru zei [10].

Asimilarea casei cu stupul ni se pare firească, dat fiind că omul a considerat stupul ca un dublet al vieții sociale umane. Familia albinei în mentalitatea sătească este omologată cu cea umană, drept o celulă primară a societății [11].

Uimitoarea organizare a muncii stupului l-a atras pe om și l-a determinat chiar să tindă a deveni tot așa de bine orânduit ca și el. Dar pentru că locuința umană a fost omologată cu cosmosul, de mulți cercetători [12] cu centrul lui, și stupul a fost privit în același fel. Așa cum o casă devine reală numai printr-un sacrificiu al vieţii[13], aşa şi stupinei trebuie să i se aducă jertfă pentru că astfel i se comunică viaţa. O locuinţă nu poate deveni reală, nu poate înfrunta timpul decât printr-un sacrificiu de viaţă, care transmite viaţă noii case. Jertfa comunică prin actul ei viaţă, suflet. De aceea, stupul — acest laborator miraculos, nepătruns de cunoaşterea omului, unde pe căi tăinuite, în linişte şi armonie, iau naştere puietul şi mierea — este firesc să fie omologat cu casa, iar la pornirea stupului să se recurgă la practici asemănătoare întemeierii acesteia.

---

[6] Elena Maxim, *Albina în cultura populară românească, prezentă ca simbol* (teză de doctorat).

[7] Marcel Olinescu, *Mitologie românească*, București, Editura Casa Școalelor, 1944, p. 251—252.

[8] Arhiva IEF, fond etnografie, satele Ghimeș, Roata, Radovanu, Șișești ș.a., culegător Elena Maxim.

[9] Elena Maxim, *Albina ca simbol în structurile narative*, în „Revista de etnografie și folclor”, 38 (1993), nr. 3, p. 225—232.

[10] Robert Delort, *Animalele și istoria lor*, București, Editura Meridiane, 1993, p. 255; *Almanahul stuparului*, București, Asociația Crescătorilor de Albine din România, 1985, p. 69.

[11] Elena Maxim, *Albina în desfășurarea obiceiurilor familiale*, în „Studii și comunicări”, Sibiu, Asociația Folcloriștilor și Etnografilor, 1990, p. 284.

[12] Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, p. 347.

Asemănător se pot explica şi practicile utilizate primăvara la ieşirea roiului din stup. Simbolismul casei se transferă simbolului stupului, iar cel al familiei, roiului. La fel ca şi casa, care reprezintă în mic un templu, motiv pentru care spaţiul trebuie sanctificat prin slujbe şi obiecte sacre, tot aşa şi noua stupină începe prin botezarea locului, prin binecuvântarea şi sanctificarea spaţiului rezervat noii stupine, căci ,,aşezarea într-un loc, organizarea şi locuirea lui sunt tot atâtea acţiuni care presupun o alegere existenţială : alegerea universului pe care suntem gata să ni-l asumăm, « creându-l ». Or, acest « Univers » este mereu replica Universului exemplar, creat şi locuit de zei ; el ţine deci de sanctitatea lucrării zeilor''[14]. După cum casele ,,se găsesc situate într-unul şi acelaşi punct comun, Centrul Universului''[15], tot astfel şi stupul cu familia de albine este întruchipat într-un transcendent şi trebuie tratat în acelaşi mod cu casa, palatul, cetatea, satul. Multe practici magice folosite la stabilirea, la determinarea spaţiului pentru un sat sau locuinţă sunt aplicate şi pentru stupină sau stup. În perioada creştină aghiazma — apă cu proprietăţi dublu sacrale — este adesea utilizată pentru sanctificare, pentru că, aşa cum spune Mircea Eliade, ,,timpul mitic, ca şi spaţiul sacru, se repetă la infinit, cu prilejul fiecărei noi lucrări a omului''[16], dar în cazul albinei, care ea însăşi este considerată ,,sfântă'', cu atât mai mult atenţia omului este îndreptată spre sacralitate. Albina, care este în legătură cu Dumnezeu şi a participat la cosmogonie, este implicată mult în sacralitate, aşa că şi întreaga ei familie sau casă sau aşezare au legătură cu transcendenţa.

Verbul exprimă cu aceleaşi cuvinte oricare obiecte, funcţii sau acţiuni ale albinei. În foarte multe situaţii stupului i se spune ,,casa albinei'', iar stupinei ,,aşezarea lor'', ,,acolo unde ele sunt aşezate''. Cercetările de teren ne-au arătat că stupii aşezaţi în curte nici din greşeală, chiar dacă erau în număr mai mare, nu erau consideraţi drept stupină. În schimb, construcţiei speciale din curte i se spunea stupină sau ,,locul albinelor'', iar înainte de aşezarea stupilor în ea era ,,sfinţită'' ca şi casa[17]. În unele cazuri, după ce se construia stupina, se punea pe acoperiş bradul — obiect obişnuit noii construcţii — şi se cinstea la fel ca şi la orice construcţie din gospodărie. Chiar şi pentru stuparul mai puţin religios, acela care nu mai trăieşte într-o situaţie existenţială în cosmos, iar acţiunile i-au fost desacralizate, anume practici s-au păstrat ca o veşnică repetiţie, fără să mai semnifice pentru el sensul originar.

---

[13] Mircea Eliade, *Sacrul şi profanul*, p. 52—56.

[14] *Ibidem*, p. 34.

[15] Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, p. 347.

[16] *Ibidem*.

[17] Culegeri de teren în satele din judeţul Neamţ, Caraş-Severin, Timişoara, Covasna, Alba, Teleorman, Dâmboviţa ş.a.

Într-un mod asemănător se exprimă țăranul român și în legătură cu stupii din pădure. Izomorfismul simbolic al grotei sau peșterei cu casa sau templul este exprimat și în cazul stupului din scorbura copacilor. Acesta este asemuit cu locuința albinelor, iar în unele cazuri țăranul, înainte de a le strica lăcașul, spune rugăciunea *Tatăl nostru*, face semnul crucii și cere iertare de la Dumnezeu pentru actul său [18]. Numirea stupului ca „lăcaș al albinelor" ne trimite la similitudinea cu casa și de aici necesitatea invocării îngăduinței divine pentru actul de profanare a stupului. De asemenea, mai toți cei ce se ocupau cu capturarea roiurilor din pădure își exprimau siguranța că niciodată copacul care le găzduiește nu va fi trăsnit de fulger, explicația lor constând în sacralitatea albinelor, ca și a spațiului desfășurării existenței acestora.

Asimilarea stupului cu casa, cu spațiul sacru, cu cosmosul nu este specifică numai omului religios. Pentru profan stupul reprezintă tot locuința albinei, roiul tot familiei albinei, iar stupina tot așezarea ei. Cu toate că i s-a pierdut sensul metafizic, omologarea a rămas chiar și în spațiul existenței profane, pentru că viața lor l-a cucerit dintotdeauna pe om.

Organizarea perfectă a vieții stupului a determinat gândirea mitică a omului arhaic să plaseze albina în preajma creatorului, de la care a învățat sau care a învățat-o perfecțiunea și echitatea. Numai prin atribuirea unor calități sacrale și-au putut explica perfecțiunea vieții stupului. Uimirea, admirația în fața perfecțiunii l-au determinat pe om să considere albina ca o viețuitoare superioară celor din jur, pentru că are forță, este înzestrată cu puteri sacre. În același timp, omul și-a comparat viața lui însuși cu cea a albinei, deci a trecut pragul profanului dând-o ca exemplu de bună organizatoare, harnică, truditoare, neobosită. Adunarea albinelor a devenit o referință pentru om în propria-i activitate. Cercetătorul modern, bun cunoscător al biologiei albinei, este la fel de cucerit de perfecțiunea organizării vieții ei. Distrugerea sacralității lumii albinei, supuse condiționării de către omul modern, areligios, nu l-a îndepărtat de la omologarea stupului cu locuința sa, iar verbul s-a menținut în punctele esențiale și în mod sigur în cazul analizat mai sus.

Stupii în stupină, în ultimii 20 de ani, au început a fi colorați sau se desenează pe ei diferite ornamente, mai ales geometrice sau florale. Culoarea, care sugerează feminitatea substanțială are menirea să calmeze agitația în stupină și să orienteze mai bine zborul albinelor. S-a observat de altfel că într-o stupină cu stupi colorați diferit a crescut producția de miere. Fără să se explice prea bine cauza acestui fenomen, s-a procedat la colorarea stupilor în culori pale derivate de la alb, galben, albastru. Chiar dacă nu s-a făcut o concordanță între colorarea stupilor și efectul terapeutic, s-a ajuns totuși la imagini colorate ale locuinței albinei din dorința de a le crea condiții optime de confort, de viață. Probabil că simbolul intimității substanțelor a produs o mai rapidă orientare și o creștere a producției de miere.

Stupul însă reproduce și imaginea profunzimii, a pătrunderii, precum și pe cea a mormântului albinei, de unde primăvara învie și iese la viață. Stupul este considerat similar pământului, tenebrelor lui, în care albinele se retrag ca să se pregătească pentru înviere. Deși stuparul știe bine că albina nu a murit, hibernarea îi dă totuși posibilitatea să vadă în stup locul de trecere peste noaptea iernii. Viața nevăzută a albinei peste iarnă este asimilată cu o moarte latentă, din care primăvara va reînvia apoi și se va înmulți.

---

[18] Satul Prunișor (județul Mehedinți), Tarcău (județul Neamț), Ciocănești (județul Dâmbovița) ș.a., culegător Elena Maxim.

Stupul reprezintă trecerea timpului, parcurgerea imaginii nocturne sau diurne a timpului care urcă și coboară, care moare și revine la viață. În fața timpului stupul este mereu același, rezistă prin perpetua renaștere. Putem spune astfel că stupul, ca și casa, învinge timpul și, totodată, reprezintă spațiul lui de manifestare. Stupul este o reprezentare mitică, dar și una a semnificațiilor temporale.

Perfecțiunea vieții stupului, unicitatea produselor lui au dus la proiecția albinei în spiritualitate ca un unicat al naturii și ca o insectă sacră. Albina a participat la îmbogățirea existențială a omului, dar și la îmbogățirea lui spirituală, prin profunzimea semnificațiilor prezenței sale și a produselor stupului. Meditațiile și imaginile lor în creațiile folclorice sunt multiple și prolifice în proiecții simbolice[19].

Bunurile obținute de la albină, care vizitează florile binecuvântându-le, au caracter de unicat în multitudinea binefacerilor naturii înconjurătoare. Misterul vieții și al produselor stupului au determinat gândirea omului, necunoscător al tainelor naturii, să le explice originea prin supranatural, prin voința divină. Ca și în alte cazuri, neputința pătrunderii tainelor originii a determinat gândirea umană să apeleze la Creator și la voința lui. Metaforic vorbind, colectivitatea stupului a fost omologată vieții sătești și s-a transformat în etalon al năzuinței spre împlinire. Creațiile folclorice bogate în asemenea comparații sunt numeroase.

---

[19] Redăm câteva lucrări mai bogate în exemple : B. P. Hasdeu, *Etymologicum magnum Romaniae. Dicționarul limbei istorice și poporane a românilor*. Lucrat sub auspiciile Academiei Române, tom. 1, București, Editura Socec, 1886—1898; Simion Florea Marian, *Insectele în limba, în credințele și obiceiurile românilor. Studiu folkloristic*, București, Instit. de Arte Grafice „Carol Göbl", 1903; Gh. F. Ciaușanu, *Superstițiile poporului român în asemănare cu ale altor popoare vechi și nouă*, București, Librăriile Socec & comp., 1914; Artur Gorovei, *Credinți și superstiții ale poporului român*, București, Librăriile Socec & comp., 1915; Tudor Pamfile, *Mitologie românească*, 3 vol., București, Editura Socec & Sfetea, 1916—1924; Ion Mușlea și Ovidiu Bîrlea, *Tipologia folclorului. Din Răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hașdeu*, București, Editura Minerva, 1970; Monica Brătulescu, *Colinda românească. The romanian colinda*, București, Editura Minerva, 1981; *Legende populare românești*, ed. critică și studiu introductiv de Toni Brill, prefață de Ion Dodu Bălan, București, Editura Minerva, 1981; Mihai Coman, *Mitologie populară românească*. București, Editura Minerva, 1988, vol. 2.

viață. Stupul este considerat simbol al pământului, tenebrelor lui, în care albinele se retrag ca să se pregătească pentru înviere. Deși stuparul știe bine că albina nu a murit, hibernarea îi dă totuși posibilitatea să vadă în stup locul de trecere peste noaptea iernii. Viața nevăzută a albinei peste iarnă este asimilată cu o moarte latentă, din care primăvara va reînvia apoi și se va înmulți.

Stupul reprezintă trecerea timpului, prin sugerarea imaginii orientate sau ciclice a timpului care crește și coboară, care moare și revine la viață. În fața timpului stupul este mereu același, realizat prin perpetua reînnoire. Putem spune astfel că stupul, ca și casa, învinge timpul și, totodată, reprezintă spațiul lui de manifestare. Stupul este o reprezentare totală, dar și una a semnificațiilor temporale.

Perfecțiunea vieții stupului, unicitatea produselor lui au dus la proiecția albinei în spiritualitate ca un animal al naturii și ca o insectă sacră. Albina a participat la înnobilarea existențială a omului, dar și la îmbogățirea lui spirituală, prin profunzimea semnificațiilor prezenței sale și a produselor stupului. Meditațiile și imaginile lor în creațiile folclorice sunt multiple și profunde în proiecții simbolice[12].

Bunurile obținute de la albină, care vizitează florile binecuvântându-le, au caracter de unicat în multitudinea binefacerilor naturii înconjurătoare. Misterul vieții și al produselor stupului au determinat gândirea omului, necunoscător al tainelor naturii, să le explice originea prin supranatural, prin voința divină. Ca și în alte cazuri, neputința pătrunderii tainelor originii a determinat gândirea umană să apeleze la Creator și la voința lui. Metaforic vorbind, colectivitatea stupului a fost omologată vieții sacre și s-a transformat în etalon al năzuinței spre împlinire. Creațiile folclorice bogate în asemenea comparații sunt numeroase.

---

[12] Redăm aceste lucrări mai recente de exemplu: B. P. Hasdeu, *Etymologicum magnum Romaniae. Dicționarul limbei istorice și poporane a românilor*. Lucrat sub auspiciile Academiei Române, tom. 1, București, Editura Socec, 1886–1898; Simion Florea Marian, *Insectele în limba, în credințele și obiceiurile românilor. Studiu folkloristic*, București, Institutul de Arte Grafice „Carol Göbl", 1903; Gh. F. Ciaușanu, *Superstițiile poporului român în asemănare cu ale altor popoare vechi și nouă*, București, Librăriile Socec & comp., 1914; Artur Gorovei, *Credinți și superstiții ale poporului român*, București, Librăriile Socec & comp., 1915; Tudor Pamfile, *Mitologie românească*, 3 vol., București, Editura Socec & Sfetea, 1916–1924; Ion Mușlea și Ovidiu Bîrlea, *Tipologia folclorului. Din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu*, București, Editura Minerva, 1970; Monica Brătulescu, *Colinda românească. The romanian colinda*, București, Editura Minerva, 1981; *Legende populare românești*, ed. critică și studiu introductiv de Tony Brill, prefață de Ion Dodu Bălan, București, Editura Minerva, 1981; Mihai Coman, *Mitologie populară românească*, București, Editura Minerva, 1988, vol. 2.

COLINDĂTORII: RITUAL ȘI MOD DE VIAȚĂ ÎN SATUL ROMÂNESC

MARIAN CONSTANTIN

Obiceiul colindatului, păstrat în forme arhaice în sud-estul Europei, se distinge prin diversitatea participării sociale: datele etnografice au reținut trei categorii de cete, fiecare dintre ele individualizându-se în raport cu celelalte două prin trăsături definitorii și inconfundabile. Este vorba de *ceata heterogenă* (cuprinzând 50—60 persoane — adulți, tineri, copii), de *ceata de tineri* (mai restrânsă numeric, dar mai riguros organizată) și de *ceata de copii* (câțiva protagoniști).

Între ele, există deosebiri de ordin comportamental, la care voi face numaidecât referire. Deocamdată, să subliniem ideea că această *morfologie socială* nu modifică esența obiceiului, din moment ce fiecare din cetele amintite „umblă cu colindul''. Colindatul nu relevă vreo specializare profesională anume a participanților, iar acestora nu li se prescrie o anumită vârstă. Popularitatea datinei denotă implicit posibilitatea ca aceasta să reflecte de o manieră simbolică forme de organizare socială și transformări ale vieții sociale.

Textele colindelor înfățișează modele de comportament uman în variate situații de viață: vânătoare, pescuit, arat, păstorit, luptă, căsătorie etc. S-a constatat că toate generațiile și ocupațiile vechii societăți sătești sunt reprezentate în colinde (cf. Caraman 1983: 34—141).

Astfel, colindatul apare ca un revelator al evoluției culturale: el poate să conțină informații despre o istorie socială din care descinde, și pe care o confirmă.

În continuare, voi analiza obiceiul din această perspectivă.

Ceata heterogenă. Paul de Alep (secolul al XVII-lea) descrie o formă creștinizată de colindat, din Țara Românească; călătorul sirian surprinde o serie de aspecte populare, de sărbătoare generală a comunității: colindătorii (adulți, copii) vin „de seara până dimineața, cete-cete'' (cf 1976: 109).

Tudor Pamfile (1914: 181) atestă pentru părțile dinspre Dunăre ale Munteniei o ceată („brezaie'') de 30—40 de inși, cu un vătaf ales pe 2—3 ani. În Transilvania (Hațeg, Beiuș, Zarand, Pădurenime, Mureș) au fost semnalate cete de 30—40 (sau chiar 100) de persoane (Bîrlea 1967: 257; 1981: 285—286). Romulus Vulcănescu descrie detaliat o brezaie din comuna Domnești (Ilfov): 50—60 de „închipuiți'' (mascați), cu diferite roluri (vătaf, popi, draci, felceri, proastă, mireasă etc.), colindă prin tot satul (1970 b: 141—142). Cetele heterogene mai sunt amintite și de

Monica Brătulescu, pentru nordul Transilvaniei (1981 : 24), şi Germina Comanici, pentru judeţu Mehedinţi (1993 : 117).

După H. H. Stahl, volumul demografic al vechilor sate româneşti era de 20—40 de case; populaţia satului avea o medie de 546 oameni în Moldova, 642 oameni în Muntenia, 602 oameni în Oltenia, aceste date fiind rezultate în urma recensământului din 1912 (cf. Stahl : 1959 : 14—16). Datele demografice ne înfăţişează o *mică comunitate umană*, în cazul de faţă. Dintre cetele de colindători, ceata heterogenă se apropie cel mai mult de realităţile comunităţii mici: prin numărul protagoniştilor, *acest tip de ceată corespunde volumului demografic al satului arhaic românesc.* Se poate spune că ea este un eşantion reprezentativ pentru colectivitate în ansamblu, şi nu doar pentru un segment al său.

Trei definiţii ale obştii la români (Stahl 1946 : 39 ; 1959 : 9 ; Panaitescu 1964 : 63) desemnează un grup uman indigen şi omogen, asociat unui teritoriu şi cu forme de organizare socială şi economică bazate pe cooperare şi nediferenţiere. Acest spirit comunitar este confirmat de faptul că cele mai multe sate româneşti au nume la plural (cf. Panaitescu 1964 : 27 ; Stahl 1965 : 54).

La nivelul societăţii arhaice româneşti, devălmăşia este un *model cultural* pentru care diversele domenii ale vieţii oamenilor sunt tot atâtea unităţi constitutive. Colindatul cetei heterogene este o asemenea unitate constitutivă în măsura în care profilul şi modalităţile sale de expresie coincid cu restul unităţilor.

Ceata heterogenă se caracterizează printr-o organizare redusă: membrii săi nu au funcţii specializate. Tudor Pamfile şi Germina Comănici amintesc de vătaf, dar este vorba de o figură singulară, episodică. Cât priveşte rolurile sociale, din descrierea lui Romulus Vulcănescu, ele au mai curând o funcţie de divertisment, căci actanţii se comportă invers în raport cu personajele reprezentative.

În viaţa vechiului sat românesc, era nevoie de un consens, care să asigure eficienţa activităţii economice: muncile de primăvară şi de toamnă trebuiau pornite concomitent, grânele se strângeau la un loc pentru a se stabili zeciuiala colectivă (dijma) datorată domnului sau mănăstirilor (Panaitescu 1964 : 88—90).

Corelativ, ceata mixtă de colindători nu dezvoltă roluri specializate în exercitarea unor funcţii.

Ceata descrisă de Romulus Vulcănescu joacă de la casă la casă, până la capătul satului. Potrivit lui H. H. Stahl, ,,trăsătura caracteristică a familiilor care compun un sat devălmaş este faptul că ele sunt, sau în tot cazul se consideră a fi, înrudite'' (1959 : 105). Acest tip de rudenie este asociat unor factori precum convieţuirea, cooperarea, costăpânirea bunurilor.

Pe scurt: un mod de viaţă comun şi intercondiţionat. Ne referim la *rudenia socio-culturală*, dar se poate spune că rudenia consangvină slăbeşte deopotrivă în lipsa convieţuirii sociale.

La români ,,obiceiul pământului'' (sau ,,legea ţării'') deosebea sever pe pământeni de ,,venetici'' (Vulcănescu 1970 a : 50).

În aceste condiţii, colindatul ,,plenar'' al cetei heterogene este forma ritualică de manifestare a unei rudenii generalizate, a satului întreg.

Petru Caraman presupune o anterioritate a colindelor de gospodar (1983 : 546–547). Din punct de vedere antropologic, s-a observat că ,,forma de familie practicată de săteni era aceea a perechii căsătorite cu copii necăsătoriţi, adică forma familiei simple", şi că ,,regula generală este ca soţul să aducă în casa lui pe soţie" (Stahl 1959 : 109, 125). Xenia Costa-Foru arată că ,,regula neînzestrării femeilor cu pământ, aşa numitul *privilegiu al masculinităţii* (subl. n.), este dublată şi de o problemă de onomastică : pierderea numelui de neam" (1945 : 73).

Familia simplă, cu rezidenţă patrilocală, recunoaşte implicit întâietatea statutară a gospodarului ; tradiţia ludică reflectă ,,îndelungata stare de inferioritate socială a femeii faţă de bărbat" (Vulcănescu 1970 b : 150).

Se poate presupune că, la început, calitatea (şi responsabilitatea) de reprezentant familial hotăra adresabilitatea colindelor : gospodarul nu se reprezenta doar pe sine, ca individ.

Într-adevăr, calitatea reprezentativă a şefilor de familie era exprimată şi prin participarea acestora la sfatul ,,oamenilor buni şi bătrâni" : hotărârile luate aveau egală importanţă pentru toţi membrii obştei (cf. Panaitescu 1964 : 216 ; Vulcănescu 1970 a : 188–205).

Frecvenţa refrenului ,,Florile dalbe..." (Brătulescu 1981 : 87), colindatul Sorcovei cu o mlădiţă (Bîrlea 1981 : 280), precum şi belşugul darurilor primite de ceata amintită de R. Vulcănescu (făină, mălai, carne, slănină, colaci, băutură, bani), sugerează un caracter iniţial reciproc al acordării darurilor la colindat.

R. Vulcănescu enumeră (1970 a : 80–83) mai multe forme de întrajutorare economică la sat : ,,sâmbra" (Moldova), ,,învoiala" (Muntenia), ,,sprega" (Oltenia), ,,ortăcia" (Transilvania), precizând că ,,obligaţiile între întovărăşiţi constau în schimbul aceloraşi servicii (arat pentru arat, cosit pentru cosit), de servicii diferite (arat pentru cosit, prăşit pentru treierat), de servicii pentru bunuri economice (arat pentru seminţe, cosit pentru fân). Din moment ce procesul productiv solicita participarea concomitentă a locuitorilor satului, este de presupus că şi schimbul (deci redistribuirea) de bunuri ar fi putut avea un caracter *colectiv*. Tipul de colinde ,,protocolare" stabilit de Monica Brătulescu (1981 : 159–176) cuprinde mai multe motive referitoare la schimbul de daruri ; de exemplu, în motivul nr. 15 (,,Schimb de daruri între colindători"), două grupuri ale aceleiaşi cete de colindători, sau două cete diferite, oferă şi primesc daruri : cal, arc, săgeată etc.

Ovidiu Bîrlea notează că în regiunile vestice ale Transilvaniei ospăţul cu care se încheie colindatul este o ,,agapă a întregului sat" (1967 : 289). Alături de celelalte trăsături, ospăţul comunitar corespunde modelului cultural devălmaş, în legătură cu care ceata heterogenă apare azi ca un fel de ,,fosilă vie".

Ceata mixtă de colindători a fost localizată într-o arie destul de întinsă a ţării noastre : Transilvania, Oltenia, Muntenia şi Moldova (nu şi în Dobrogea). Actualmente, această categorie de ceată nu mai are o funcţie rituală, ci de divertisment, dar poate că tocmai inovarea funcţiei asigură viabilitatea obiceiului, adaptându-l noilor condiţii de viaţă.

Persistența obștei libere are însă un caracter mult mai restrâns; la începutul secolului al XVIII-lea, deja, Dimitrie Cantemir atesta pentru Moldova doar trei ținuturi „alcătuind un fel de republici" (1973 : 301): Câmpulung, Vrancea, Tigheci. În prima jumătate a secolului nostru, cercetările sociologice ale lui H. H. Stahl au putut avea ca bază doar Vrancea, o „insulă de organizare socială străveche" (1958 : 144).

Ceata de tineri. La 26–27 septembrie 1647, pastorul Andreas Mathesius din Ceargăul Mic (județul Alba) a lăsat o descriere a colindatului tineretului (cf. Tomescu 1978 : 132–133). Ca și relatarea lui Paul de Alep, însemnările pastorului Mathesius constituie un document relevant pentru atitudinea Bisericii față de această manifestare populară: colindele sunt „păgâne", niște cântece „diavolești".

În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, D. Tacit (cit. prin Buhociu 1979 : 55), G. Dem. Teodorescu (cit. prin Pamfile 1914 : 158), At. Marienescu (cit. prin Tomescu 1978 : 138) și S. Mangiuca (cit. prin Buhociu 1979 : 52) au descris detaliat ceata de feciori și *specializarea* membrilor săi.

În studiile lor, Monica Brătulescu (1981 : 22), Ovidiu Bîrlea (1981 : 286) și Germina Comanici (1993 : 117) s-au referit la o categorie mai rară de ceată: aceea de fete.

Am prezentat anterior modelul cultural devălmaș. Ne vom referi acum la un stadiu post-devălmaș în evoluția satului românesc.

În 1946, H. H. Stahl stabilea (156–157) următoarele faze de evoluție a satului devălmaș: *1. Absolută* (toate drepturile individului decurg din calitatea sa de cetaș); *2. Egalitară* (ceata are grijă ca fiecare cetaș să aibă un drept de folosință egal cu al celorlalți); *3. Inegalitară* (începutul constituirii drepturilor individuale); *4. Umblătoare pe cote-părți* (drepturile individului sunt legate de persoana sa).

În studiul antropologic efectuat diacronic pentru perioada 1603–1854 în satul Berevoiești (județul Argeș), Vasile Caramelea distinge patru modele succesive de structură socială: obștească, feudală, capitalistă, cooperativizată (1971 : 194–199).

Așadar, ceea ce marchează destructurarea devălmășiei este *repartiția egalitară* a loturilor agrare, în locul așa-numitei „stăpâniri locurești", trasă la sorți anual; principiul nediferențierii și al cooperării obștești sunt de acum depășite. Impactul se va resimți în toate domeniile vieții sociale; sub forma cetei de feciori colindatul a înregistrat câteva urme ale acestei schimbări.

Ceata de tineri nu mai este o „ceată a satului": dimensiunile sale sunt restrânse (cca. 7–20 de persoane), reunind niște *grupuri de generație* (ca și în cazul obiceiului *strigărilor juridice peste sat*; cf. Vulcănescu 1970 : 256–266).

Această ceată restrânsă se particularizează apoi prin specializarea membrilor săi: funcții precum „vătaf", „pristavi", „vornici", „pârgari" relevă un *aranjament de roluri sociale*, evidențiind o situație socială mai complexă decât era devălmășia absolută. Monica Brătulescu sugerează un *decalc* după terminologia administrativă și militară (1978 : 39). Într-adevăr, este de presupus ca administrația locală, cu funcțiile specializate pe care le-a dezvoltat, să se fi reflectat în structura cetei de feciori.

Iată (după Stahl 1959 : 39–44) schema de organizare a funcţionarilor locali, instituiţi în satele româneşti de clăcaşi în epoca Regulamentului Organic (după 1831–1832) :

	Muntenia	*Moldova*
1. *Pentru catagrafie :*	6 ,,aleşi"	9 ,,giuraţi"
2. *Încasarea birului :*	1 ,,pârcălab"	1 ,,vornic"
3. *Păstrarea banilor :*	,,cutia obştei", cu 6 ,,aleşi"	—
4. *Judecată locală :*	,,judecătoria de împăciuire", cu preot şi 3 ,,juraţi"	,,giudeţ" cu preot şi 3 ,,juraţi"

Să comparăm această schemă cu ,,comitetul toanei" (ceată de colindători, descrisă de D. Tacit şi G. Dem. Teodorescu) :

Oltenia	
1. *Executanţii ordinelor :*	4 ,,pârgari"
2. *Secondarea,,birăului" :*	2 ,,pristavi"
3. *Încasarea banilor şi invitarea fetelor*	2 ,,juzi"
4. *Masa şi băutura :*	2 ,,vornici"
5. *Şef şi judecător :*	1 ,,birău"

Astfel, ceata de feciori apare ca o *instituţie auxiliară procesului de enculturare.*

Potrivit lui Tudor Pamfile (1914 : 21), Ovidiu Bîrlea (1967 : 268), Petru Caraman (1983 : 13), colindatul cetei de tineri are un caracter *selectiv*, vizând doar anumite case sau părţi de sat.

Această fragmentare a colindatului urmează diviziunea socială şi deci marchează simbolic destrămarea devălmăşiei. Ce-i drept : sentimentul de înrudire nu dispare între colindători (ei se ,,înfrăţesc" pe durata sărbătorii, cf. Pamfile 1914 : 165 ; Herseni 1977 : 6). Numai că grupul de tineri nu se înrudeşte cu întregul sat, ci doar cu anumite familii.

În planul organizării socio-economice, din a doua jumătate a secolului al XVII-lea, *delniţele* şi *jirebiile* (iniţial, drepturi de folosinţă ale familiilor pe terenurile obşteşti) devin ereditare (cf. Panaitescu 1964 : 109–118). Împărţirea pe ,,moşi", sau pe ,,bătrâni" (care nu sunt ,,întemeietorii" satului, ci *cei dintâi care au împărţit satul cu cetele lor)* are aceeaşi semnificaţie a diviziunii socio-economice (cf. Panaitescu 1964 : 151).

Înrudirea (altădată, temei al spiritului devălmaş) începe să fie invocată prin *infiltrarea străinilor în obşte*, prin ,,înfrăţiri" (= ,,vânzări deghizate", Panaitescu 1964 : 1874).

Cele mai multe colinde de tineri (aproape 100 din cele 392 colinde notate de Traian Herseni, şi 50 din cele 217 motive ale tipologiei întocmite de Monica Brătulescu (1981 : 216–219), pun în prim-plan instituţia *căsătoriei*. Ceata de tineri reuneşte pe cei necăsătoriţi : acest statut premarital este pus sub auspiciile colindatului, fiind vorba de prefigurarea unor *alianţe sociale*. Este de presupus, că, odată cu diviziunea socială, unirea unor grupuri familiale prin căsătorie a cunoscut condiţionări materiale noi faţă de societatea devălmaşă, în care ,,egalitatea succesorală a sexelor a constituit practica generală a instituţiei moştenirii" (Fotino, 1972 : 61, 133).

Motivele nr. 136 și 137 din tipologia Monicăi Brătulescu subliniază importanța nașilor și finilor, deci a alianțelor sociale. Asemenea unități familiale vor fi operat cele dintâi împărțiri pe „moși" și pe „bătrâni", opuse cadrului cultural devălmaș.

Un alt aspect interesant este *diversificarea colindelor* după criteriul ocupației : pentru preot, cioban, negustor, soldat (cf. Caraman 1983 : 104—125). În special, colindele de negustori și de soldat relevă o detașare a colindatului față de sfera societății sătești (cf. *cetele militare* de „roșii", „dărăbani", „călărași", infiltrate pe pământul obștilor, apud Panaitescu 1964 : 243).

Diversificarea caracterizează și *urările* : pentru colac, bani, rachiu, brânză etc. (cf. Bîrlea 1981 : 388; Caraman 1983 : 160—169). Astfel, schimbul de daruri își pierde caracterul reciproc și darurile sunt oferite ca răsplată, și după posibilitățile fiecărei familii (cf. dările în produse ale țăranilor aserviți : cereale, vin, fructe, carne etc. apud Stahl 1965 : 67—72). Recompensa în *bani* este comparabilă cu apariția birului în bani (cf. Panaitescu 1964 : 248—249) : banii apar ca efect și accelerator al diferențierii socio-economice.

La ospățul final participă doar feciorii, fetele invitate și părinții acestora, deci niște categorii de vârstă și de interese (cf. Bîrlea 1967 : 289—290).

Atestările documentare ale cetei de feciori se referă la Transilvania, Bucovina, Oltenia, Moldova, Banat. Lipsesc atestări ale unor cete de feciori structurate și articulate ierarhic pentru Muntenia și Dobrogea. În general, ceata de tineri corespunde unor zone care s-au aflat sub controlul politic sau sub influența Imperiului habsburgic : Transilvania — după 1699, Oltenia și Banatul — după 1718 (Oltenia până în 1739), Bucovina — după 1775.

Am menționat presupusa influență a instituției militare; Ovidiu Bîrlea semnalează pentru Transilvania cete de „grănițeri" (1967 : 256). La 15 aprilie 1762 și 13 noiembrie 1766, împărăteasa Maria Teresa decreta înființarea „miliției naționale grănicerești" și organizarea a două regimente în sudul Transilvaniei și între Rodna și Bistrița (cf. Prodan 1967 : 231—234). Desigur, înființarea regimentelor românești de graniță nu explică, singură, dispunerea teritorială a cetei de feciori; este doar un exemplu (sugerând posibilitatea unei influențe a structurii militare austriece) despre felul în care schimbarea culturală se repartizează pe domenii distincte și totuși convergente ale vieții sociale.

Ceata de copii. Tudor Pamfile (1914 : 8—12, 35—39), Ovidiu Bîrlea (1981 : 276—283), Petru Caraman (1983 : 255—260) și Vasile Adăscăliței (1987 : 121—122) au descris manifestările cetei individualizate de copii, din Muntenia, Oltenia, Banat, Ardeal, Moldova.

Colindatul copiilor este o formă restrictivă a obiceiului : spre deosebire de tipurile anterioare de cete, de astă-dată colindatul își pierde și caracterul general-comunitar, și pe cel generațional.

Cetele de copii sunt cele mai reduse numeric : Tudor Pamfile, Petru Caraman și Vasile Adăscăliței vorbesc de 3—4 participanți. Cum se poate explica această împuținare a protagoniștilor ?

Nu se poate vorbi de o diminuare a popularității datinei : azi, colindatul copiilor este forma cea mai răspândită a obiceiului. Societatea este cea care își modifică normele de conviețuire. Mai precis, este vorba de trecerea spre o nouă fază a evoluției culturale ; aceea corespunzătoare *cotelor-părți* pe familii, în lucrarea pământului.

Această nouă configurație socio-economică stă sub semnul restrângerii și *individualizării*. Ștefan Olteanu, care a analizat procesul de diferențiere în societatea românească pre-feudală, constată că ,,practica înmormântării pe familii-pereche dovedește trecerea de la marea familie patriarhală la cea individuală, sau pe grupe mici de familie'' (1983 : 161). Pentru faza incipient-capitalistă de evoluție a societății românești, individualizarea este perceptibilă deopotrivă în domeniile economice și juridice. Henri H. Stahl vorbește de diferențierea în cete multiple și categorii sociale diverse, care ,,lucrează pe baza unor serii de acțiuni individuale'' (1959 : 22). Tot ca un reflex al procesului de individualizare a proprietății, apare și testamentul (cf. Fotino 1972 : 135).

Ceata de copii pare să fie o expresie a acestui proces. Tudor Pamfile și Vasile Adăscăliței amintesc de unele ,,funcții'' ale micilor colindători (vătaf, toboșar, cu buhaiul, cu clopotul). În comparație cu colindatul oamenilor maturi, colindatul copiilor este un *joc*, fără ca această dimensiune ludică să-i estompeze caracterul ritualic. Pentru copii, jocul este cât se poate de ,,serios'', și el împrumută (sau oglindește), la o scară redusă, ,,jocul'' celor mari. Copiii preiau funcții ale cetei specializate a tinerilor, dar nu pot forma o ,,ceată a satului'' și nici un vizează o socializare precoce : ,,lipsește elementul inițiatic al cetelor de tineri'' (Caraman 1983 : 260). Procesul de modernizare a vieții rurale duce și la un transfer a ritualului asupra copiilor.

T. Pamfile și V. Adăscăliței au reliefat specificul colindatului copiilor pe la rude și prin vecini. După Xenia Costa-Foru, ,,copiii formează o punte de legătură între vecini, chiar de sunt de rase diferite'' (1945 : 281). Aceeași autoare a notat, în acest sens, mărturii de teren, culese în anii 1929—1930 în satele Drăguș și Runcu (Vrancea) : ,,neamurile sunt departe, cu vecinii cauți să te împrumuți'', sau ,,un vecin e mai bun ca un neam, d-aia trebuie să te ai bine cu el'' (1945 : 179).

Pentru perioada secolelor VIII—XI, Ștefan Olteanu evocă fenomenul ,,cuiburilor de locuințe'', care reuneau familia-nucleu și familia-lăstar (casa părinților și cele ale copiilor, construite în imediata apropiere, în cuiburi de câte 3—4 la număr) (1983 : 151).

Caracterul de *vecinătate* al colindatului copiilor corespunde unor asemenea ,,cuiburi de locuințe''. Cu alte cuvinte, este vorba de un *colindat sectorial*, care recunoaște și consacră niște alianțe sociale, în condițiile individualizării socio-economice. Aceste cuiburi de locuințe pot fi corelate cu *bucățile de sat*, în care erau fragmentate satele aservite de către boieri (cf. Stahl 1965 : 267). Astfel, colindatul vizează niște grupuri familiale cointeresate economic.

Recitativele și urările colindelor devin scurte; uneori, doar două versuri : ,,dura-dura pe butuc, / dă-mi parale să mă duc !''. Deci, niște ,,colinde în miniatură'' (Adăscăliței 1987 : 97), în comparație cu textele celor mari. Potrivit Germinei Comanici, în colindatul copiilor ,,planul verbal este mai difuz și mai nereprezentativ, în schimb palierul actanțial este nuanţat" (1993 : 118). Într-adevăr, micii colindători se disting prin *gesturi rituale*, având aceeaşi importanţă augurală ca şi textele elaborate ale colindătorilor adulţi : scormonitul în vatră cu beţele, sau aruncarea cu grăunţe prin casa şi curtea gospodarului.

Important este faptul că acest limbaj gestual este suficient în cazul colindătorilor-copii pentru a transpune şi perpetua datina. Prin definiţie, gestul şi limbajul nesistematizat caracterizează *achiziţia culturală familială*, familia fiind o ,,instituţie de trecere între individ şi societate" şi ,,unealtă de luare în contact a individului cu mediul social înconjurător" (Costa-Foru 1945: 29, 177).

După Tudor Pamfile, copiii primesc la colindat mai mulţi bani de la rude (1914 : 43). De aceea, etnograful român şi consideră colindatul copiilor o ,,degenerare" : ,,ei iau casele de-a rândul pentru un gologan sau un colăcel" (1914 : 220). Regional, darurile oferite copiilor poartă diverse denumiri : ,,colăcei", ,,colindeţi" = Oltenia, Muntenia, sudul Transilvaniei ;,,bolindeţi" = Teleorman, Ilfov; ,,piţăruşi" = Alba ; ,,piţărăi" = Gorj, Banat (cf. Comanici 1993 : 119). Aceste diminutive dovedesc posterioritatea cetei de copii în raport cu celelalte două categorii de colindători : colindatul copiilor este integral o miniatură ludică a unui ritual al maturilor, cum pare să fi fost iniţial colindatul.

Semnificativ este faptul că darurile sunt oferite copiilor de către gospodină, în timp ce gospodarul dăruie flăcăilor (cf. Comanici 1993 : 120). Copiii nu aparţin domeniului public, iar colindatul lor este organizat pe criterii de familiaritate şi de vecinătate. Conform Xeniei Costa-Foru, există relaţii inter-familiale (,,cercuri simpatetice") în sânul aceleiaşi categorii sociale, economice, de rasă, religie, stare culturală, opinie politică etc. (1945 : 181). Ceata de copii înscrie un asemenea ,,cerc simpatetic" între unităţi familiale co-interesate şi situate în ,,cuiburi de locuinţe" apropiate. Ca atare, nu mai poate fi vorba de un schimb generalizat de daruri, ci numai de o prestaţie, păstrând esenţa ritualică dar subsumând-o unui scop de câştig (bunurile circulă în interiorul unor grupuri familiale înrudite sau învecinate).

Individualizarea socio-economică, prin care se modelează specific colindatul copiilor, este consecinţa depăşirii stadiului autarhic în evoluţia satului devălmaş, prin dezvoltarea unei pieţe naţionale, în condiţiile istorice ale constituirii statului român modern.

NOTĂ. Textul de faţă rezumă lucrarea de licenţă intitulaţă *Cetele de colindători : o perspectivă antropologică*, scrisă sub coordonarea profesorului Gheorghiţă Geană, şi susţinută la Facultatea de Istorie din Universitatea Bucureşti, în sesiunea iunie 1995.

BIBLIOGRAFIE

Adăscăliţei, Vasile
1987 : *Istoria unui obicei — Pluguşorul*, Iaşi, Editura Junimea.
Bîrlea, Ovidiu
1967 : *Colindatul în Transilvania*, în ,,Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei" (1965—1967), Cluj-Napoca.
1981 : *Folclorul românesc:* vol. I, Bucureşti, Editura Minerva.

Brătulescu, Monica

1978 : *Ceata feminină. Încercarea de reconstituire a unei instituții tradiționale românești*, în „Revista de etnografie și folclor", tom. 23, nr. 1.

1981 : *Colinda românească*, București, Editura Minerva.

Buhociu, Octavian

1979 : *Folclorul de iarnă, ziorile și poezia păstorească*, București, Editura Minerva.

Cantemir, Dimitrie

1973 : *Descrierea Moldovei*, București, Editura Academiei.

Caraman, Petru

1983 : *Colindatul la români, slavi și la alte popoare*, București, Editura Minerva.

Caramelea, Vasile

1971 : *Berevoiești — studiu de structură socială*, în *Sociologia militans*, III, București, Editura Științifică.

Comanici, Germina

1993 : *Semnificații etnologice ale darurilor la colindat*, în „Studii și Comunicări", tom. VII, Sibiu.

Costa-Foru, Xenia

1945 : *Cercetare monografică a familiei. Contribuție metodologică*, București.

Fotino, George

1972 : *Pagini din istoria dreptului românesc*, București, Editura Academiei.

Herseni, Traian

1977 : *Forme străvechi de cultură poporană românească. Studiu de paleoetnografie a cetelor de feciori din Țara Oltului*, Cluj-Napoca, Editura-Dacia.

Olteanu, Ștefan

1983 : *Societatea românească la cumpăna de milenii — secolele VIII—IX* București, Editura Științifică și Enciclopedică.

Pamfile, Tudor

1914 : *Crăciunul*, București.

Panaitescu, Petre P.

1964 : *Obștea țărănească în Țara Românească și Moldova. Orânduirea feudală*, București, Editura Academiei.

Paul de Alep

1976 : în *Călători străini despre Țările Române*, vol. VI, Editura Științifică și Enciclopedică, București

Prodan, David

1967 : *Supplex Libellus Valachorum*, București, Editura Științifică.

Stahl, Henri H.

1946 : *Sociologia satului devălmaș românesc : organizarea administrativă și juridică a trupurilor de moșie*, București.

1958 : *Contribuții la studiul satelor devălmașe românești*, vol. I : *Confederații de ocol, structuri teritoriale și tehnici agricole*, București, Editura Academiei.

1959 : vol. II : *Structura internă a satelor devălmașe libere*, București, Editura Academiei.
1965 : vol. III : *Procesul de aservire feudală a satelor devălmașe*, București Editura Academiei.
Tomescu, Vasile
1978 : *Musica daco-romana*, tome premiére : *Premisses. La musique et la vie. L'art vocal. L'art coregraphique*, București, Editura Muzicală.
Vulcănescu, Romulus
1970 a : *Etnologie juridică*, București, Editura Academiei.
1970 b : *Măștile populare*, București, Editura Științifică.

CONTRIBUȚII LA STUDIUL AȘEZĂRILOR BRĂNENE

IOAN PRAOVEANU

CONDIȚII NATURALE

Regiunea cu aspect de platformă *, în suprafață de 193 km^2, cunoscută în literatura geografică sub numele de Trecătoarea Branului [1] sau culoarul Bran—Rucăr [2], este un compartiment depresionar față de ramele muntoase din est (Masivul Bucegi) și din vest (Masivul Piatra Craiului), orientat pe direcția sud-vest, nord-est, care reprezintă de fapt o prelungire a depresiunii tectonice din Țara Bârsei [3]. Fiind o continuare tectonică a depresiunii Brașov, regiunea se interpune ca o zonă sedimentară cu caractere de tranziție ,,de la cristalinul Carpaților Meridionali la zona flișului'' [4]. Preponderente sunt formațiunile sedimentare cretacice și jurasice și în mai mică proporție șisturile cristaline (anticlinarul Leaota) iar în zona premontană din nordul liniei Piatra Craiului—Bran este domeniul formațiunilor paleogene și al aluviunilor cuaternare [5].

Platforma Bran are aspectul unei zone montane, vălurită, încadrată la est și la vest de Masivele Bucegi și Piatra Craiului. Limita dintre cei doi Masivi și Platformă este netă. În lungul abruptului nord-vestic al Bucegilor pe o lungime de cca 12 km contactul între Masiv și Platformă se face prin intermediul unor culmi înalte și împădurite ce se desprind din Bucegi : Clincea, Goga, Găvanu Sântilie, situate între 1600—1700 m determinând o denivelare de 300—400 m față de plafonul de cca. 1200 m al Platformei. Limita de vest se face în lungul Culmei Coja, o culme secundară de 1400—1500 m a Pietrei Craiului. Contactul platformei către culmea Coja este pusă în evidență de o denivelare morfologică de 250—300 m pe latura nord-est. Platforma este închisă pe o lungime de circa 6 km între râurile Prăpastiei și Turcu, de Masivul Măgura cu o altitudine ce variază între 1150—1350. Între râul Turcu și Culmea Clincea pe o distanță de 4 km [6], platforma este deschisă spre nord-est formând o adevărată ,,poartă'' la altitudinea de 900—1000 m, care delimitează zona muntoasă. De aici platforma se prelungește prin Culmile premontane Predeluț și Sohodol, situate la circa 750—850 m care fac trecerea spre zona depresionară a

---

* Denumirea de Platforma Branului se datorește aspectului de suprafață nivelată, dar fragmentată prin văi dese.

[1] N. Orghidan, *Branul, Considerațiuni morfologice*, extras din B.S.R.R.G., LN, București, 1936, p. 3.

[2] *Țara Bârsei* (Monografie colectivă), vol. I, București, 1972, p. 23.

[3] *Pajiștile din Platforma Bran*, Brașov, Casa Agronomului, 1977, p. 5.

[4] N. Orghidan, *op. cit.*, p. 4.

[5] *Pajiștile...*, p. 9.

[6] *Pajiștile...*, p. 6.

REF. tom 41, nr. 3—4, p. 257—271, București, 1996

Ţării Bârsei. Pe linia înălţimilor dintre Sirnea şi Fundata pe o lăţime de 8 km, Platforma atinge altitudinea de 1200—1300 m. Platforma are aspect de imens amfiteatru, cu o înclinare spre sud-vest-nord-est în lungul unui ax ce coincide cu interfluviul Drumul Carului. Cotele extreme situate la o distanţă de 16 km ating valori între 1350 m la Fundata şi 900 m pe Dealul Cetăţii (lângă Castel)[7].

Relieful interior al Platformei este o imensă suprafaţă de modelare desfăşurată sub forma de culmi palmate cu altitudini de la circa 1300 m în zona Fundata, coborând treptat pe direcţia sud-vest-nord-est până la nivelul de circa 750 m în zona premontană Predeluţ—Sohodol, unde prezintă un aspect parţial modificat[8]. Culmile din cadrul Platformei, ce se desprind de ramele muntoase coboară pe distanţe de 2—7 km, în general ca pante foarte reduse[9], oferind condiţii favorabile de locuire şi dezvoltare a unei economii pastorale.

Platforma Bran este străbătută de câteva văi principale (Moeciu — comparativ cea mai evoluată —, Simon, Poarta, Sbârcioara şi Sohodol), caracterizate prin prezenţa a două nivele de terase în lungul lor care au permis întemeierea aşezărilor omeneşti de vale precum şi o serie de văi secundare mai puţin favorabile locuirii.

Platforma Bran este drenată în totalitatea ei de bazinul râului Moeciu (de la confluenţa cu Simonul poartă numele de Turcu) în suprafaţă de 182 km², afluent al râului Bârsa, care, la rândul său este afluent al Oltului, colectorul ce drenează întreaga depresiune a Braşovului[10].

Principalii afluenţi ai Moeciului sunt: Banagaleasa, Şimonul şi Poarta situaţi pe treapta colectorului principal şi Sbârcioara aflat pe stânga acestuia şi care colectează apele din zona vestică a Platformei.

Este de precizat „în legătură cu regimul hidrografic al râurilor brănene, caracterul permanent al apelor principale, caracterul intermitent al râurilor din zona premontană, precum şi văile fără apă din unele sectoare karstice (cursul superior Sbârcioara, etc.)[11].

În timp ce terenul arabil reprezintă doar 4% din teritoriul Platformei vegetaţia spontană ocupă circa 86% şi este reprezentată de păduri în suprafeţe mari spre Masivele Bucegi şi Piatra Craiului şi de pajişti preponderente în partea centrală[12].

ISTORIC

Izvoarele arheologice, lingvistice, toponimice, etnografice şi juridice atestă locuirea spaţiului brănean începând din epoca paleoliticului superior[13], fără întrerupere[14] şi în perioadele pentru care lipsesc documentele scrise, populația acestor locuri, conoscând forma de organizare în obști sătești caracteristică întregului spațiu locuit de români. După cum arată istoricul brașovean Florin Salvan ,,obștile sătești brănene sunt, pe toate marile trepte istorice, de la cea dacă, daco-română, romanică și românească până în zorii evului mediu timpuriu o nemuritoare prezență'' [15]. ,,Structurile social-politice și social-juridice, *romania-populară*, *cnezatele* și *voievodatele* și *țara* existente în țara Bârsei în epoca ,,migrației'' popoarelor — continuă același autor — le întâlnim și pe meleagurile brănene, prezența acestora fiind atestată îndeosebi de numeroasele toponime, unele de origine autohtonă[16], altele cu baza veche slavă altoită pe vechiul trunchi lingvistic dac și latin'' [17].

---

[7] *Ibidem*, p. 7.

[8] *Ibidem*, p. 11.

[9] *Ibidem*.

[10] *Ibidem*, p. 23.

[11] *Ibidem*, p. 25.

[12] *Ibidem*, p. 50.

[13] În Peştera Liliecilor din satul Peştera, comuna Moeciu, au fost descoperite urme de viaţă omenească din paleoliticul superior[...]aflate în patrimoniul Muzeului Judeţean Braşov.

[14] Între anii 1977 şi 1980 Muzeul Bran a întreprins cercetări arheologice în satul Drumul Carului, unde au fost descoperite urme de locuire din secolul I—II d.C.

Prima atestare documentară scrisă a Branului o întâlnim într-un act din anul 1367 prin care satul numit aici *Terch* revine ca moștenire, împreună cu alte șase sate, magistrului Iacob zis de Brașov, nobil de Drag, unul dintre cei mai mari feudali ai acelei vremi din Țara Bârsei [18]. Faptul că magistrul Iacob avea drept de moștenire asupra Branului dovedește că acest ținut a fost stăpânit și de alți feudali înrudiți cu el, dar despre care nu avem știre.

Șase ani mai târziu, însă, în anul 1373, un sfert din satul Bran, întâlnit în document sub numele de Turcz, este donat de către regele Ungariei lui Nicolae, episcop de Cenad și nepotului său Matei [19]. Din moment ce poate fi împărțit prin donație rezultă că satul Bran era o așezare mare, întinsă pe întreaga Platformă Bran sub forma gospodăriilor risipite sau grupate în cătune pe care documentele secolelor următoare o vor consemna.

Un factor istoric care a înrâurit evoluția social-economică a așezărilor brănene în evul mediu l-a constituit construirea cetății Bran, de către brașoveni, la sfârșitul secolului al XIV-lea. Până la 1848 istoria satelor brănene se va împleti cu istoria instituțiilor medievale castelanatul și vama, iar din secolul al XVII-lea și cu cea a domeniului cetății Bran din care vor face parte, împreună cu cele șapte sate săcelene.

Faptul că satele brănene nu sunt pomenite în documente ca făcând parte din domeniul cetății încă de la întemeiere i-a îndemnat pe unii istorici să considere că satul Bran a fost distrus înainte de 1377. ,,Memoria satului distrus sau dispărut — susține Gernot Neusbacher — s-a păstrat în toponimul ,,Dorf Statt'' — locul satului sau siliște'' [20].

Despre distrugerea satului, la care face referire istoricul brașovean nu pomenește nici un document, ori în intervalul foarte scurt dintre 1373, când un sfert din această așezare este donat — după cum am arătat mai sus — și 1377, data când cancelaria regelui ungar emite privilegiul este cu neputință ca un asmemenea eveniment să treacă neobservat, cu atât mai mult cu cât era vorba de o posesiune regală. Chiar dacă admitem că toponimul ,,Dorf Statt'' este sinonim cu românescul Siliște, acesta poate să se refere cel mult la o schimbare a vetrei satului, o retragere pe înălțimi a populației românești în noul context istoric determinat de înfeudarea teritoriului, până atunci liber. Este posibil ca partea (sfertul) din Bran devenită proprietatea unui feudal la 1373 să fie aceea întâlnită după trecerea cetății Bran în stăpânirea Brașovului sub numele de *terenuri alodiale*, aparținând orașului Brașov. Cu excepția acestor terenuri alodiale teritoriul pe care sunt așezate astăzi satele brănene, întâlnit în documentele medievale sub numele de hotarul cetății a avut din punct de vedere juridic o situație specială până la jumătatea secolului al XVII-lea. Conform uzanțelor feudale acest teritoriu — liber până în epoca medievală — a fost închiriat pe veci locuitorilor brăneni, întâlniți în documente sub numele de colibași, care plăteau o taxă de răscumpărare numită ,,naem'' la fiecare transmitere de proprietate — vânzare sau moștenire [21]. De asemenea, locuitorii brăneni plăteau pentru proprietatea lor o taxă anuală, reprezentând a zecea parte a naemului, precum și taxa capului, a mielului, a munților, etc. [22].

---

[15] Florin Salvan, *Branul in orizontul evului mediu* (în ms.).

[16] Numele satului *Măgura*, comuna Moeciu.

[17] Numele topic *Bran* este slav, dar satul Bran apare în unele documente sub numele de Terch (se presupune că și râul Turcu care se formează la confluența pâraielor Moeciu și Zbârcioara a purtat la început numele de Terch) un vechi nume românesc, format din tracodacul Ter + sufixul slav *Ch* (cf. Fl. Salvan, *op. cit.*).

[18] Apud Fl. Salvan, *op. cit.*

[19] Franz Zimmermann, *Urkundenbuch, zur Geschichte der Deutschen in Siebenbürgen*, vol. II, Sibiu, 1897, nr. 884, p. 279.

[20] G. Neusbacher, *Hotarul Bran* (în ms.).

Dacă Branul — pe care trebuie să-l interpretăm ca desemnând toate așezările brănene — este atestat de documentele scrise de la 1367, prima mențiune documentară a celorlalte sate brănene datează din anul 1729. În acest an într-o listă a colibașilor sunt menționate satele: Sohodol, Poarta, Predeluț, Șimon, Moeciul de Jos, Valea Lungă, Moeciul de Sus, Zbârcioara, Coacăza și Șirnea [23], iar la 1732 este menționat și satul Fundata [24]. De la 1651 când cetatea și domeniul Bran devin proprietate ,,cu drept de veci și în mod irevocabil'' a orașului Brașov și satele brănene vor face parte din acest domeniu al orașului de la poalele Tâmpei până la 1848 când, prin desființarea iobăgiei, devin libere și treptat vor reintra în stăpânirea proprietăților imobiliare.

Din punct de vedere administrativ] înainte de anul 1848 Branul era o comună colectivă de care aparțineau 11 sate, numite ,,divizii''. Acestea erau: Șirnea, Peștera (Coacăza), Fundata, Măgura, Moeciu de Jos, Moeciu de Sus, Șimon, Cheia, Sohodol, Poarta, Predeal și cătunul Toancheș aparținând satului Măgura. Împreună cu Zărneștiul și Tohanul Nou, Branul aparținea primului cerc domenial, condus de un inspector domenial. Organ magistrual era un tribunal domenial alcătuit din șapte judecători care judecau în prima instanță, iar magistratul în apel [25].

După 1848 Branul rămâne în continuare sub jurisdicția Brașovului, iar din anul 1854 Branul devine pretură aparținând Prefectului Brașovului.

Prin hotărârea din 20 ianuarie 1863 Branul se (re)încorporează la Districtul Făgăraș, care în anul 1876 s-a transformat în comitat [26].

---

[21] Valeria Caliman, *Căutarea urmei animalelor furate și ,,colacul'', mărturii ale obiceiului pământului în Țara Bârsei*, în Muzeul Regional Brașov, ,,Culegere de studii și cercetări'', Brașov, 1967, p. 170.

[22] *Ibidem*.

[23] G. Neusbacher, *op. cit*.

[24] *Ibidem*.

[25] Florin Salvan, *Situația social-economică a satelor dependente de orașul Brașov în preajma anului 1848*, în ,,Studii și articole de istorie'', VII, 1965, p. 192—193.

[26] I. Clinciu, *Din trecutul Branului*, în ,,Transilvania'', nr. 6, 1910.

În anul 1872 se formează două comune: Branul de Sus cu 8 cătune şi Branul de Jos cu 3 cătune având fiecare câte un primar ales de către săteni.

În anul 1885 s-au constituit cele 10 comune politice brănene: Fundata, Măgura, Moeciu de Jos, cu cătunul Cheia, Moeciu de Sus, Peştera, Poarta, Predeal, Sohodol, Şimon, Şirnea şi două Notariate: Branul de Jos şi Branul de Sus. Cu acest prilej s-a împărţit şi averea comună lăsând neîmpărţite numai izlazul, târgul şi pădurea din centru.

În anul 1924 prin noua împărţire administrativă cătunul Fundăţica din judeţul Muscel se alipeşte la comuna Fundata.

Satele brănene rămân arondate la Districtul Făgăraş până la împărţirea administrativă din 1925 când Plasa Bran, cu reşedinţa în Zărneşti, având în componenţă 14 comune se alipeşte la judeţul Braşov.

În anul 1968 s-au constituit cele 3 comune pe care le întâlnim şi astăzi: comuna Bran cu satele Poarta, Sohodol, Predeal, Şimon; comuna Moeciu cu satele Moeciu de Jos, Moeciu de Sus, Cheia, Peştera, Măgura şi comuna Fundata cu satele Fundata, Şirnea, Fundăţica.

POPULAŢIA

Populaţia satelor brănene începe să fie menţionată în conscripţiile fiscale întocmite de către statul austriac începând de la sfârşitul sec. XVII. La 1695 pe lângă terenurile din Bran arendate de către oraşul Braşov, figurează şi un număr de 33 familii de colibaşi [27]. În prima conscripţie întocmită la 1698 satele brănene lipsesc, însă istoricul braşovean Florin Salban care a cercetat documentul în Arhivele Statului de la Budapesta susţine că la ,,cotorul paginei lipsesc foi rupte'' unde ,,au fost înscrişi în mod cert şi capii de familie din satele brănene'' [28].

În anul 1710 numărul colibaşilor a crescut la 970, documentele consemnând existenţa a 194 familii. Cinci ani mai târziu în conscripţia fiscală apar 211 capi de familie [29] (211 × 5 = 1 055 de locuitori). Numărul locuitorilor era mult mai mare, bărbaţii şi femeile fără avere nefiind înregistraţi. O consemnare mai puţin cunoscută a locuitorilor brăneni pe sate o aflăm în ,,Registrul colibaşilor de la hotarul cetăţii Bran'' pe anul 1732 [30]. Situaţia pe sate a numărului capilor de familii era următoarea:

1. Sohodol — 56 familii
2. Poarta — 19 familii
3. Predeal — 16 familii
4. Şimon — 58 familii
5. Moeciu de Jos — 73 familii
6. Moeciu de Sus — 50 familii
7. Fundata — 15 familii
8. Zbârcioara — 11 familii
9. Coacăza — 39 familii
10. Şirnea — 12 familii

---

[27] Gernot Neusbacher, *op. cit.*

[28] Fl. Salvan, *op. cit.*

[29] *Ibidem.*

[30] Arhivele Statului Braşov.

În total erau 349 familii la care se adaugă 16 familii de fugiți înmulțiți cu indicele 5 rezultă un total de 1 825 locuitori.

O situație mai completă a numărului de locuitori în satele brănene o întâlnim în Urbariul din anul 1761 [31], unde sunt înscriși și iobagii și jelerii ce locuiesc pe teritoriul Branului după mărturia juraților satului. Se face precizarea că sunt înscriși ca iobagi sau moșneni ,,acei colibași care, după cum își amintesc jurații au locuit ei sau strămoșii lor pe teritoriul Branului, de asemenea și cei care s-au așezat pe teritoriul amintit venind de la Zărnești sau Tohan''. Iar ,,Acei care însă... au venit și s-au așezat aici (cu excepția zărneștenilor și a tohănenilor) aceia nu au fost înscriși ca *moșneni* ci ca *jeleri*. De asemenea au fost înscrise și văduvele''.

Situația populației din satele brănene potrivit urbariului din 1761 exprimată în număr de familii era următoarea:

Nr. crt.	SATUL	Iobagi	Văduvele iobagilor	Jeleri	Văduvele jelerilor	TOTAL
1.	Sohodol	56	9	35	8	108
2.	Poarta	26	5	18	2	51
3.	Predeal	16	1	12	5	34
4.	Șimon	82	11	36	3	132
5.	Moeciu de Jos	157	8	65	10	240
6.	Moeciu de Sus	85	8	72	1	166
7.	Coacăza și Șirnea	110	8	65	3	196
	TOTAL			303	32	925

Față de 1732 când s-au înregistrat 349 familii, creșterea demografică este spectaculoasă într-un interval de numai 29 de ani, numărul familiilor ridicându-se la 925, ceea ce reprezintă o populație de 4543 sporul fiind de 2798 locuitori.

Sporul natural este de 241 familii, în timp ce sporul migrator este de 335 familii.

Creșteri însemnate, prin imigrare, înregistrează satele situate la hotarul cu Țara Românească. În Moeciu de Jos din 75 familii, 65 sunt din Țara Românească. (În Moeciu de Jos întâlnim o familie din Macedonia — Iuon al Stan Grecului și o familie din Țara Făgărașului — Țeposu.) În Moeciu de Sus din 72 de familii, 68 sunt din Țara Românească. În Coacăza și Șirnea din 65 de familii, 61 familii sunt din Țara Românească, iar în Șimon din 36 familii, 25 familii sunt din Țara Românească, restul din Cristian și Râșnov.

În satele din sus de Bran imigrează locuitori din Râșnov și Cristian și mai puțin din Țara Românească.

Pentru anii următori documentele consemnează o oarecare fluctuație în ceea ce privește numărul locuitorilor. Astfel, până în anul 1869, într-un interval de un secol în satele din jos de Bran se observă o creștere continuă a populației; în satul Sohodol de la 540 locuitori în 1761 la 1110 în 1869. În satele Poarta și Predeal de la 425 la 876 locuitori. În satele din

---

[31] Arhivele Statului Brașov, Urbariale, pachetul 97.

Branul de Sus procentul este mai mic, în satul Moeciu de Sus fiind chiar în scădere de la 830 locuitori în anul 1761 la 535 în anul 1869. Creșterea numărului populației este explicată atât prin natalitatea bogată cât și prin primirea de noi imigranți în satele de la contactul cu Muscelul și Țara Bârsei.

Urmărind tabelul cu evoluția numerică a populației în perioada 1869–1992 constatăm în satele de vale și în cele situate în apropierea drumului comercial o creștere a numărului locuitorilor și o fluctuație în satele de pe înălțimi, în raport cu atragerea forței de muncă spre activități comerciale și industriale odată cu dezvoltarea centrelor urbane din Țara Bârsei.

Populația satelor brănene în intervalul 1732 – 1992

Satul	1732	1761	1869	1880	1890	1930	1942	1992
Sohodol	280	540	1110	1163	1161	1536		2428
Poarta	95	255						2200
Predeal	80	170	876	906	858	1504		1160
Șimon	290	660	1249	1120	1082	1317	1278	844
Moeciu de Jos	365+55	1200	1525	1414	1495	2299	2530	2960
Moeciu de Sus	250	830	535	490	531	523	794	950
Fundata	75	—	643	702	680	763	1107	667
Coacăza	195	735	538	600	641	902	—	1010
Șirnea	60	245	602	700	727	1028	1186	618
Măgura	—	—	462	491	485	627	985	850

TIPOLOGIA AȘEZĂRILOR

Întemeierea, răspândirea și evoluția așezărilor brănene sunt rezultatul conjugării factorilor geografici, demografiei, economiei și istoriei într-un spațiu de interferențe etno-culturale, la contactul cu zone etnografice intra și extracarpatice.

Printre factorii geografici favorizanți structura geomorfologică a Platformei Bran, prin alternanța zonelor de calcar și conglomerat a avut o mare înrâurire asupra modului de răspândire a așezărilor omenești. Nucleele mai dese de gospodării se întâlnesc în zonele de conglomerat, care, fiind destul de apropiate, au întâlnit luarea în stăpânire de către om aproape a întregii suprafețe nivelate dintre Piatra Craiului și Bucegi-Leaota[32] în timp ce zonele calcaroase, prefăcute prin despăduriri în Karst, sunt locuite incidental și mai de curând prin revărsarea surplusului de populație. De asemenea, relieful platformei, cu culmi în general cu pante reduse, coborând treptat pe direcția sud-vest, nord-est, având coaste așezate ,,la față'' în bătaia soarelui, ca și văile caracterizate prin prezența a două nivele de terase în lungul lor, au oferit condiții favorabile pentru întemeierea așezărilor omenești și dezvoltarea unei economii bazate pe valorificarea pășunilor și fânețelor care a configurat o economie pastorală.

---

[32] N. Orghidan, *op. cit.*, p. 21.

,,Structura așezărilor și forma satelor precum și numărul și felul clădirilor accesorii — arată R. Vuia — depinde în bună parte de felul de economie a regiunii, iar aceasta la rândul ei, în primul rând, de factorul geografic''[33]. De aceea vom vedea că structura satului brănean a fost determinată de economia pastoral-forestieră în satele ,,de sus'' și agricol-pastorală în satele ,,de jos''.

Distribuția și dinamica așezărilor brănene într-un spațiu favorizant dezvoltării unei economii pastoral-forestiere au fost determinate în egală măsură și de factorul istoric. Drumul Branului, care străbate Platforma, făcând legătura între Țara Bârsei și Muntenia, a constituit în același timp o arteră comercială dar și de invazie a armatelor care își disputau supremația în spațiul carpatic. Desele invazii, nesiguranța vieții și epidemia de ciumă care în sec. XVIII bântuia în zonă au făcut ca în evul mediu așezările omenești să caute amontele văilor și înălțimile. Din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, relativa stabilitate politico-militară și măsurile stimulative în plan economic care contribuie la dezvoltarea schimbului de mărfuri, determină apropierea gospodăriilor de principalele artere comerciale, de văi și drumuri.

Un alt factor care, cel puțin în faza arhaică, are un rol însemnat în configurarea structurii satului brănean îl constituie regimul de proprietate asupra pământului.

În satul brănean proprietatea imobiliară nu cunoaște împărțirea în intravilan (vatra satului) și extravilan (hotarul satului) gospodăriile fiind răspândite pe întregul hotar al satului.

Fiecare familie are proprietatea în jurul casei, sau ca urmare a creșterii demografice, divizate în mai multe părți ale satului. Ulițele lipsesc și comunicația se face de la drumul care traversează localitatea, pe poteci ducând de la o casă la alta. Gospodăria este așezată în mijlocul proprietății și îndeplinește atât funcția intravilanului, aceea de locuință în care se desfășoară activitatea familială cât și aceea a extravilanului, de spațiu de producție, de aici rezultând atât structura dispersată a satului cât și caracterul complex al gospodăriei brănene.

Proprietatea este împărțită în *bătătura*, spațiu pe care sunt grupate casa și construcțiile gospodărești, *grădina de legume*, *holda* pentru cartofi și *locul pentru fânețe*. Dacă proprietatea se întinde și pe un teren mai puțin productiv sau cu pâlcuri de pădure, această parte de loc este folosită pentru pășunatul vitelor și pe timpul verii.

Părțile de loc destinate culturilor sunt despărțite de fânațe și pășuni prin *garduri de tambre*, iar de căile de comunicație și de proprietățile învecinate prin *garduri de răzlogi*, trecerea dintr-o parte în alta făcându-se prin *pârleaz*.

După cum rezultă din documentele scrise și așa cum ne-au relevat și cercetările în teren în acest spațiu antropogeografic au existat două forme de proprietate imobiliară : *proprietatea devălmașă* asupra pământului din hotarul satului (izlazul) sau din golurile de munte folosit pentru pășunat pe timpul văratului și *proprietatea individuală* asupra terenului aflat în exploatarea individuală a familiei pe care își întemeiază gospodăria, sau în cazul proprietății asupra mai multor locuri * construiesc adăposturi temporare. Aceste forme de proprietate asupra pământului se bazau pe principiul de drept cutumiar potrivit căruia ceea ce este creat de natură (pădurea, apele, pășunile) era stăpânire comună a obștii, iar ceea ce era creat de om prin munca lui (curături, desțeleniri, culturi de pomi roditori, etc.) devine proprietatea lui individuală [34].

---

[33] R. Vuia, *Satul românesc din Transilvania și Banat*, în ,,Studii de etnografie și folclor'', vol. I, București, 1975, p. 161.

Proprietarii devălmași aveau în stăpânire cote-părți numite ,,ocale'' * folosite în indiviziune până la jumătatea secolului XX.

În satele brănene erau munți împărțiți pe *grupe de familii*, situație întâlnită și în Țara Românească în satele *împărțite pe moși* adică pe părți ereditare ale unor grupe de familii [35]. Această situație va duce, într-o evoluție a raporturilor juridice de proprietate, la existența în a doua jumătate a secolului XIX a două feluri de proprietate asupra pășunilor: *proprietatea urbariala* și *proprietatea pe ocale*.

Atât proprietatea devălmașă cât și proprietatea individuală se lăsau moștenire fiilor și fiicelor în părți egale prin înzestrare.

Hotărnicia se făcea în prezența dregătorilor satului iar din secolul al XVIII-lea de către castelanul cetății Bran, asistat de către birăii și juzii satului.

Evidența proprietății imobiliare s-a ținut, începând din secolul al XVIII-lea, prin *urbarii* în care erau consemnate bunurile aflate în posesia iobagilor și sarcinile acestora față de ,,domnul de pământ''. Urbariile devin cu timpul acte oficiale folosite drept bază pentru întocmirea cărților funciare în a doua jumătate a secolului al XIX-lea.

Clasificarea morfologică a satului brănean pe baza criteriilor de bază folosite în acest domeniu și ținând cont de realitatea că ,,așezările și curtea reflectă în structura lor influența celor două zone principale ale ocupațiilor'' [36], zona agricolă cu așezări adunate și zona fânețelor cu așezări risipite, evidențiază preponderența tipului de sat cu case izolate pe platforme, iar pe văi și de-a lungul drumului apariția formelor de tranziție spre satul adunat.

Poziția și forma satelor brănene constituie o elocventă dovadă a adaptării formei satului la formele de teren. Sunt preferate platformele (Fundata, Șirnea, Măgura), părțile mai lărgite ale văilor, versantul însorit ,,fața'', versanții văilor cu panta mai domoală și mai ales dacă acestea coborau spre răsărit sau spre miazăzi (Măgura, Peștera, Fundata), precum și partea superioară a văilor cu caracter de maturitate (Moeciu, Șimon, Poarta).

În privința structurii, așezările risipite brănene cunosc două forme: forma cea mai tipică având gospodării izolate presărate pe întregul hotar al satului în forma cea mai arhaică a *casei cu curte închisă*, întâlnită în literatura de specialitate sub numele de *gospodărie cu ocol întărit* și tendința de a se forma mici grupuri de case, nuclee de sat născute prin sporirea membrilor familiei, după cum o dovedește faptul că aceste cătune poartă cel mai adesea numele patronimic al familiei care îl locuiește: Șerbești (Fundata), Muchia Bădenilor (Măgura), Muchia Reiteștilor (Sohodol), etc. Caracteristica acestei forme de sat risipit în cătune, este gospodăria cu curte deschisă a cărei trăsătură esențială constă în gruparea în diferite forme a gospodăriilor țărănești în jurul casei în funcție de relief, de complexele activități economice și, în același timp, evitând direcția vânturilor dominante.

---

* În satele Branului întâlnim sistemul de împărțire a proprietății pe locuri.

[34] Ștefan Pascu, *Voievodatul Transilvaniei*, vol. III, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1986, p. 13.

* O oca = 1,5 ha.

[35] P. P. Panaitescu, *Obștea țărănească în Țara Românească și Moldova. Orânduirea feudală*, București, 1964, p. 133.

[36] R. Vuia, *op. cit.*, p. 163.

În cele două variante: a) cu gospodării izolate și b) risipit în mici grupuri de case, fiecare cu denumire distinctă, întâlnim toate satele din Platforma Bran ca forme tipice ale satului risipit, forma cea mai arhaică, caracteristică satului medieval brănean.

Spre deosebire de satele Măgura, Peștera, Șirnea și Fundata a căror evoluție morfologică are loc în cadrul aceluiași microrelief din hotarul satului, așezările Moeciu de Jos, Moeciu de Sus, Șimon și Poarta situate în sectorul estic al culoarului Bran au o evoluție aparte determinată de forța de atracție pe care o exercită *drumul* și *valea*, principalele artere de comunicație, asupra factorului demografic atunci când factorii economici o impun iar factorii istorici o permit. Aceste așezări au în forma lor arhaică o *structură risipită* atât în forma cu gospodării izolate pe coaste și muchii și foarte rar pe terasele văilor cât și sub forma unor nuclee de gospodării. În structura acestor sate, risipite pe înălțimi, a existat întotdeauna un nucleu de gospodării în vale considerat centrul administrativ, social, cultural situat la contactul cu arterele de circulație (Moeciu, Bran) prin care toate gospodăriile se integrau în procesul de dezvoltare social-economică a zonei Bran. Acești factori vor determina o evoluție relativ unitară a așezărilor brănene în timp ce căile de comunicație cu zonele extracarpatice vor avea ca urmare evoluții diferențiate în structura așezării și mai ales în forma gospodăriei.

În faza arhaică a satului risipit valorificarea pășunilor și fânețelor precum și a pădurilor limitate aproape exclusiv la nevoile gospodăriei autarhice, au constituit forma de valorificare a potențialului economic al zonei. De aceea satul cu case risipite se caracterizează prin complexitatea gospodăriei, pentru ca — după cum remarca Lucia Apolzan — datorită nevoilor economice ale acesteia se asigura pe un spațiu insuficient delimitat toate funcțiile gospodăriei: producție, depozitarea și conservarea produselor și alimentelor, consumul acestora, activitatea familială, socială, spirituală [37].

Din cercetările efectuate rezultă că satul risipit a fost exclusiv tipul de așezare brăneană până în a doua jumătate a secolului al XIX-lea când dezvoltarea economică a Țării Bârsei, cu repercusiuni în înviorarea comerțului cu Țara Românească dă noi valențe drumului Branului.

Dezvoltarea industriei textile și a celei de prelucrare a lemnului constituie principalii factori economici de polarizare a factorului demografic. Înmulțirea instalațiilor tehnice de prelucrarea lânii și lemnului și mai ales posibilitatea valorificării acestor materii prime la fabricile de cherestea și hârtie din Țara Bârsei atrage populația spre vale. Asistăm la un proces de transformare a structurii gospodăriei, atrasă spre activități economice mai rentabile și la coborârea acesteia în vale (Moeciu, Șimon, Poarta), coborâre corelată și cu creșterea demografică. De-a lungul văii, pe terase se întemeiază gospodării, însă o parte din membrii familiei rămân în continuare în gospodăria de pe înălțime. Este faza gospodăriei dedublate atât în vale cât și pe deal, cu aceleași funcțiuni.

---

[37] Lucia Apolzan, *Forma arhaică de populare a zonei montane de la Porțile de Fier*, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei” pe anii 1974—1975, p. 164.

Activitatea economică de creștere a animalelor este progresiv zbuciumată de o activitate de mare eficiență economică, aceea de valorificare a lemnului. Aceasta va determina schimbări atât în structura cât și în funcțiunile construcțiilor economice din cadrul gospodăriei cu tendință de specializare.

Acest proces de coborâre a gospodăriei și treptat a vetrei de sat de pe înălțime în vale îl întâlnim în așezările traversate de principalele văi: Moeciu, Zbârcioara, Poarta și Șimon a căror lărgime a favorizat întemeierea de gospodării. Vechile gospodării risipite rămânând adăposturi folosite temporar pentru valorificarea fânețelor și pășunilor. Satele Peștera, Măgura, Șirnea și Fundata vor evolua însă în cadrul aceluiași microrelief păstrând structura morfologică a satului arhaic dispersat.

În faza gospodăriilor dedublate, după funcția economică îndeplinită, adăpostul temporar de pe înălțime (pe care îl vom numi de acum încolo de *la hodăi* sinonim cu sălașele din alte zone ale țării) are toate trăsăturile unei gospodării și activități stabile: terenuri de fânețe și pășune, terenuri cultivate cu cereale, cartofi, legume, uneori și cu pomi fructiferi, ilustrând un mod de viață arhaic. În *satele cu hodăi* (Moeciu de Jos, Moeciu de Sus, Poarta, Șimon) gospodăria include casa și construcțiile economice din vatra satului și pe cele de la hodăi, împreună cu terenurile aferente. O parte a familiei locuiește la gospodăria de la hodăi, iar cealaltă parte în gospodăria din vale.

În faza intermediară, corespunzând cronologic începutului secolului XX are loc o scădere a ponderii economice a gospodăriei de la *hodăi* prin trecerea în cadrul gospodăriei din vale spre activități economice mai avansate — după cum am arătat mai sus — care asigură principala sursă de venit a populației.

În faza următoare, care coincide cu jumătatea secolului XX, membrii familiei se stabilesc și vor locui în casa din vale. Funcționalitatea de locuință a hodăii dispare și rămâne numai ca anexă a gospodăriei. Aceasta este faza în care hodaia rămâne cu caracter temporar, uneori folosită sezonier tot timpul verii pentru cositul fânului și în timpul iernii pentru consumul pe loc al furajelor și gunoirea locului.

În satul adunat din vale gospodăriile au tendința de grupare în porțiunile mai lărgite ale văilor, pe terase, pe o parte sau pe ambele părți ale văilor, așezările evoluând spre un sat adunat de formă tentaculară (Moeciu, Șimon, Poarta).

Ultima fază de evoluție a satului brănean este în strânsă legătură cu dezvoltarea activității comerciale pe drumul Branului. Apar gospodării de-a lungul drumului, la început cu funcții exclusiv comerciale (prăvăliile) și pe măsură ce populația este atrasă spre activitățile industriale din orașele Țării Bârsei cu funcții economice mixte.

Amplasarea casei și construcțiilor economice a fost în strânsă legătură cu fragmentarea, prin moșteniri succesive, a terenului în fâșii înguste, perpendiculare pe drum.

Deși capătă o structură caracteristică satelor adunate care păstrează însă și forme de tranziție de la satul risipit, satele brănene înșirate de-a lungul drumului (Sohodol, Bran, Poarta, Șimon, Moeciu) urmează calea evoluției naturale, specifică satului românesc.

PROFILUL ECONOMIC, OCUPAȚIILE

Hotarul comunelor brănene are o suprafață de 7.932 ha [38] cuprinzând următoarele categorii de terenuri:

— arabil — 887 ha
— pășuni — 2 495 ha
— fânețe — 3 434 ha
— livezi — 155 ha

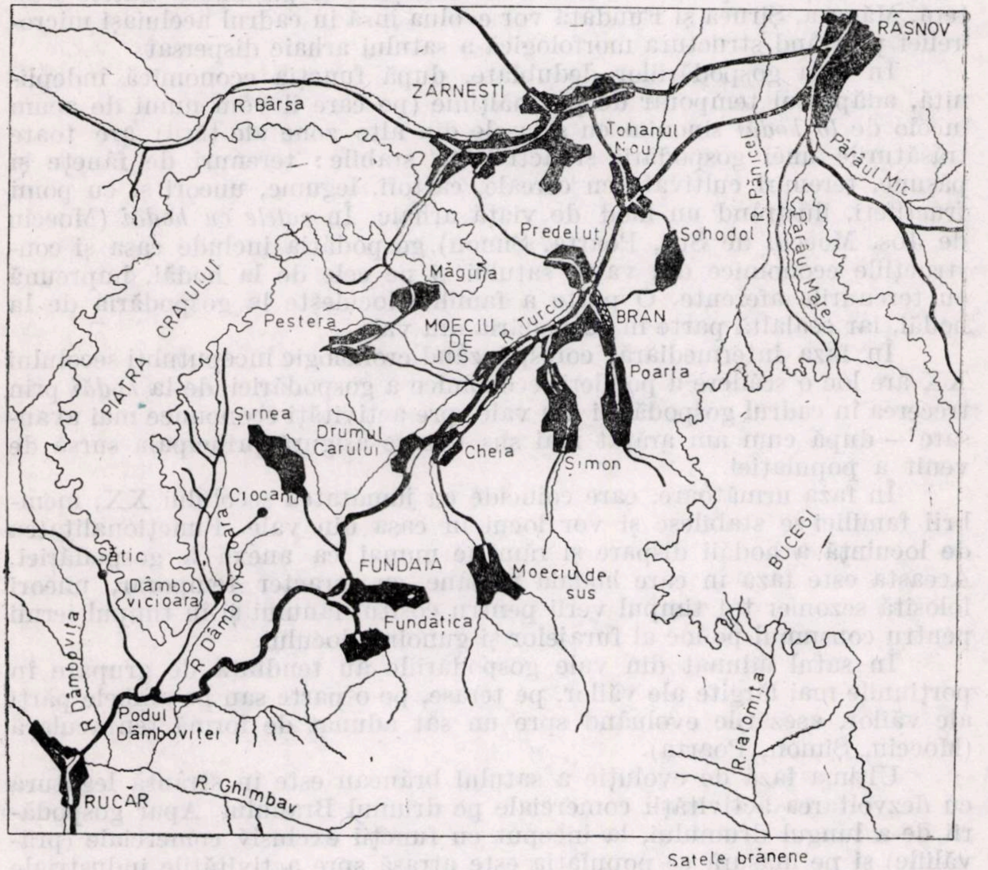

RÂȘNOV
ZĂRNEȘTI
R. Bârsa
Tohanul Nou
Pârâul Mic
R. Pânicel
Pârâul Mare
Predeluț
Sohodol
Măgura
PIATRA CRAIULUI
Peștera
MOECIU DE JOS
R. Turcu
BRAN
Poarta
Sirnea
Drumul Carului
Cheia
Șimon
BUCEGI
Ciocanu
Sătic
Dâmbovicioara
R. Dâmbovicioara
FUNDATA
Moeciu de sus
Fundățica
R. Dâmbovița
Podul Dâmboviței
Ralomița
R. Ghimbav
RUCĂR
Satele brănene

Fig. 1. Așezările brănene

---

[38] Registrele agricole ale primăriilor celor trei comune brănene: Bran, Moeciu și Fundata.

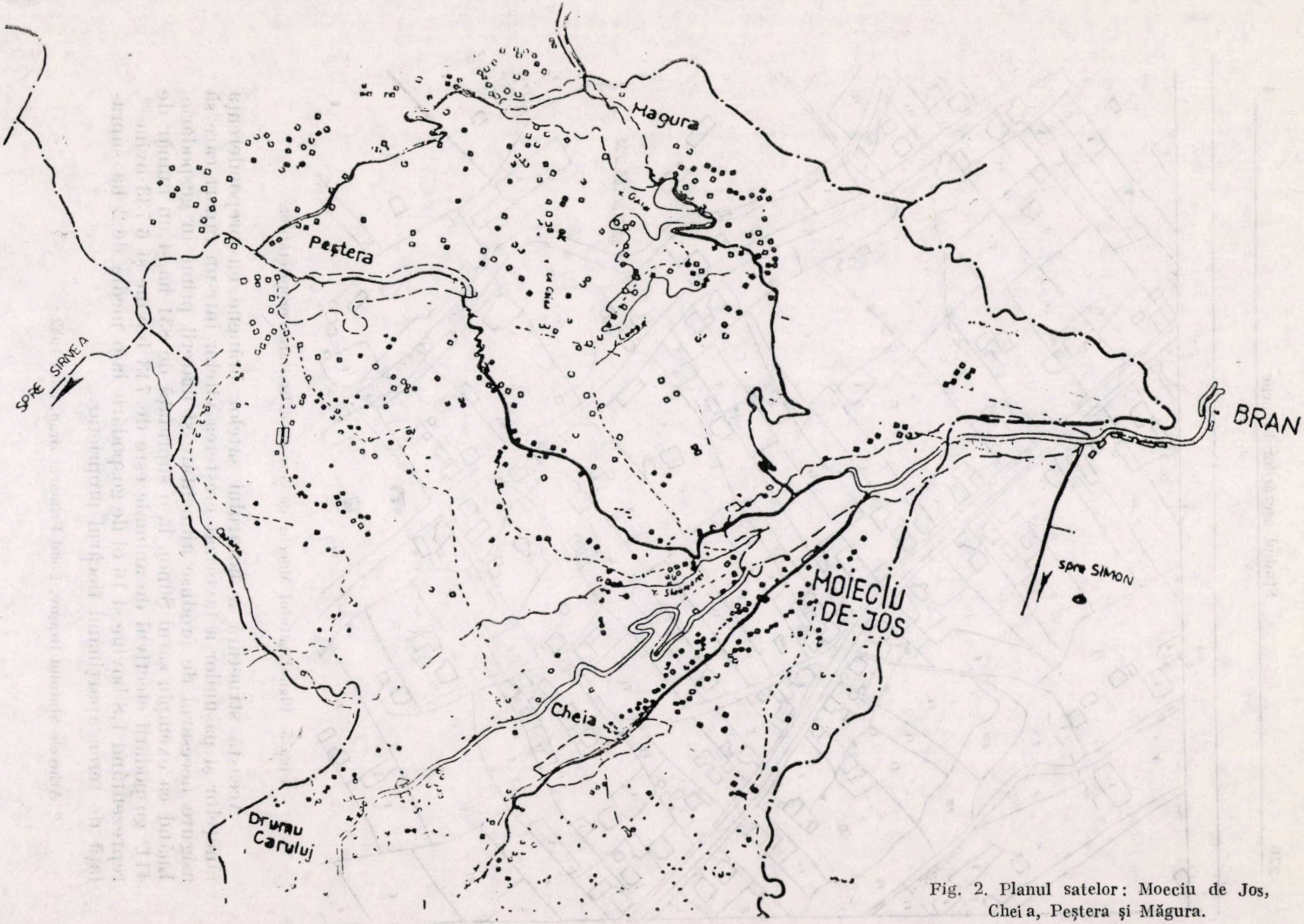

Magura
Peştera
SPRE SIRNEA
BRAN
Spre SIMON
MOIECIU DE JOS
Cheia
Drumu Carului

Fig. 2. Planul satelor: Moeciu de Jos, Chei a, Peştera şi Măgura.

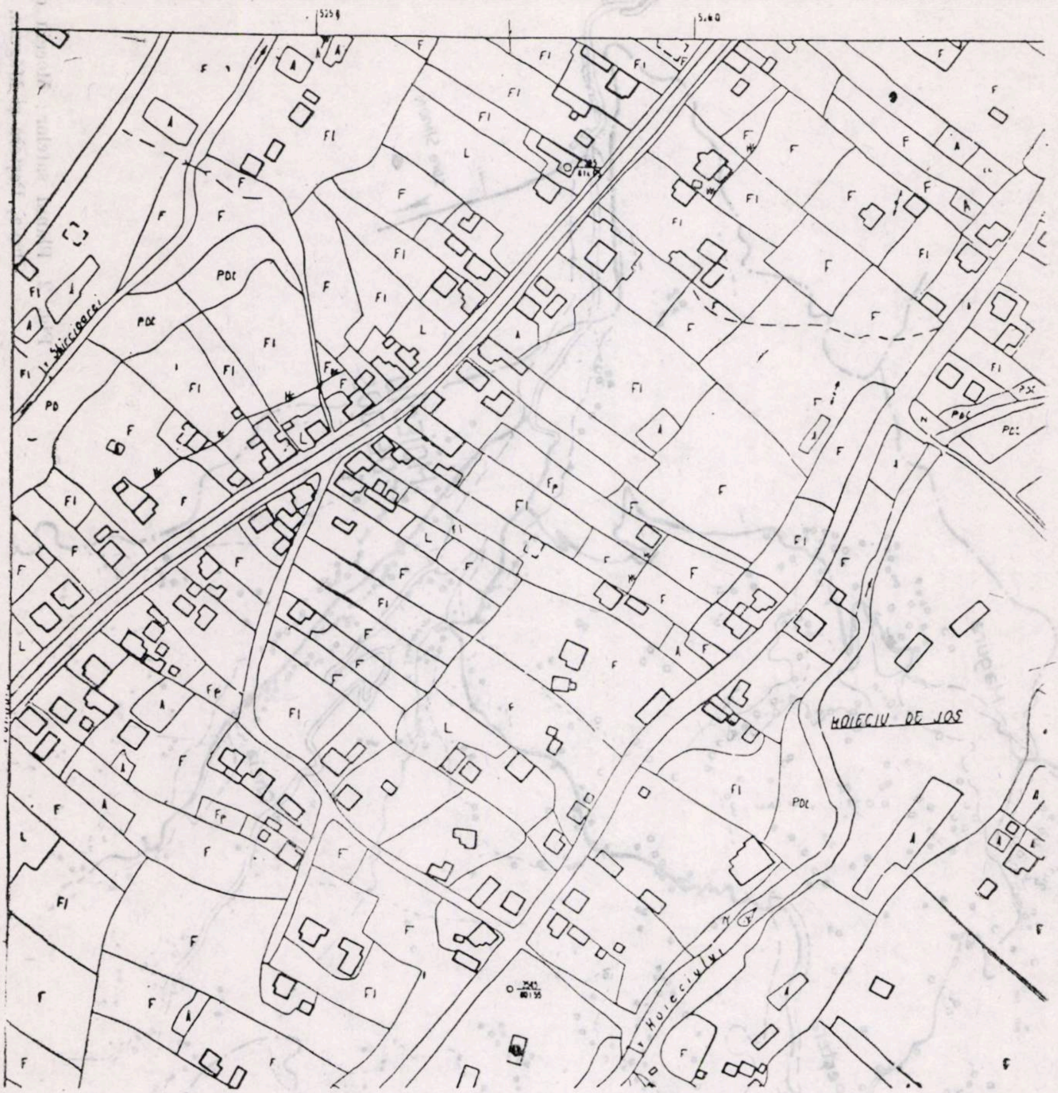


Fig. 3. Planul satului Moeciu de Jos cu delimitarea proprietăţilor.

Această structură a hotarului satelor brănene cu preponderenţa fâneţelor şi păşunilor a favorizat creşterea vitelor într-un raport care să asigure necesarul de produse alimentare şi materii prime în gospodărie. Luând ca exemplu satul Şimon la o suprafaţă de 831 ha şi un număr de 411 gospodării efectivul de animale este de 743 bovine şi 6 733 ovine[39], reprezentând 1,8 bovine şi 16 oi de gospodărie la o medie de 2 ha suprafaţă de teren aparţinând fiecărui proprietar.

---

[39] Arhivele Statului Braşov, Fond Primăria Bran, anul 1942.

Situarea pășunilor atât în hotarul satului cât și în golurile de munte a favorizat apariția a două tipuri de păstorit:

1. — *păstoritul local* cu pășunatul vacilor pe izlazurile comunale și înnoptatul în gospodărie în satele Fundata și Șirnea și cu stâna mixtă pe hotarul satului în satul Măgura.

2. — *păstoritul cu stâna la munte* pe care îl practică toate satele.

Unii proprietari de munți de la Bran sau care au închiriat munți de la proprietarii din satele județelor Prahova și Dâmbovița au practicat încă din secolul al XVIII-lea și păstoritul transhumant cu iernatul „*în baltă*".

Structura terenului satelor brănene evidențiază faptul că în satele de culme: Peștera, Măgura, Șirnea și Fundata cât și cele de vale: Moeciu de Jos, Moeciu de Sus și Șimon suprafața de teren arabil se reduce la petice de grădini de zarzavat și holde pentru cultivarea cartofului. În aceste sate *creșterea vitelor* este îmbinată cu *lucrul la pădure*, uneori locuitorii satelor făcând în acest scop deplasări sezoniere în marile bazine forestiere ale sud-estului Transilvaniei.

În satele Poarta, Sohodol și Predeluț suprafața de teren arabil și de livezi este mai mare, ceea ce a făcut ca pe lângă creșterea vitelor să se dezvolte agricultura și pomicultura ca ocupații care au asigurat și asigură în mare parte nevoile interne ale gospodăriei țărănești.

În urma fărâmițării terenurilor prin moșteniri succesive devenind insuficiente pentru nevoile gospodăriei, o parte a populației satelor brănene se îndreaptă spre centrele urbane din Țara Bârsei sau este atrasă în activitățile comerciale cu zonele subcarpatice de unde așezările brănene se aprovizionau cu produse agricole.

Evoluția așezărilor brănene în ultima jumătate de veac este în mare parte determinată de dezvoltarea economică a centrelor urbane din Țara Bârsei, de nevoia de comunicare pe spații largi, de nevoia de confort, dar și de păstrarea unui echilibru ecologic, prin găsirea modalităților viabile de conservare a valorilor ce asigură eternitatea ruralului românesc într-o lume care devine tot mai conștientă de imensul pas pe care trebuie să-l facă în tradițional.

FOLCLORIŞTI ŞI ETNOGRAFI ROMÂNI CONTEMPORANI : NICOLAE CONSTANTINESCU

CONSTANTINESCU, Nicolae (n. 5 oct. 1941, Fierbinţi–Ialomiţa), Şcoala generală şi liceul la Fierbinţi. Studii universitare la Bucureşti. Facultatea de limba şi literatura română ; licenţiat în filologie 1964 (teza *Epitetul în balada populară*). Din oct. 1964, preparator (asistent stagiar) la Catedra de teorie literară şi folclor, specialitatea Folclor literar românesc ; 1967 –1974, asistent ; 1974–1990, lector universitar ; 1990–1995 conf., din 1995, prof. univ. la Facultatea de Litere de la Universitatea din Bucureşti. Specializare în folclor din anii studenţiei sub îndrumarea prof. univ. dr. doc. Mihai Pop. Doctor în filologie, specialitatea folclor, 1971 (teza *Rima în poezia populară românească*, publicată la Editura Minerva, 1973). Între 16 sept. 1976 – 15 iulie 1978, bursier Fulbright şi lector de limba română la Portland State University (Oregon, S.U.A.). Un semestru (nov. 1978 – mai 1979) lector de limba română la Universitatea din Turku (Finlanda) şi, din nou, la aceeaşi universitate (1992–1995).

Orientat la început către studiul poeziei populare ca literatură, preocupat de aspectele formale al acesteia (epitetul, rima, formulele), situându-se în continuarea formaliştilor şi a structuralismului, fără a cădea în exagerările unora dintre contemporani. Contactul cu terenul are o înrâurire benefică, descoperindu-i viaţa folclorului, procesele vii de creare şi transmitere a producţiilor folclorice. Împreună cu Vasile Gusciac publică *Sub zare de soare*. Folclor poetic din Oltina (Dobrogea), (1972), bine apreciată de specialişti. Conduce, începând cu anul 1972 cercetările de teren organizate de Societatea Studenţilor Folclorişti din România (al cărei membru fondator este) în diferite zone etno-folclorice ale ţării (Sârbi–Maramureş, Suici–Argeş, Perişani–Vâlcea, Voineşti–Covasna, Voiniceni–Mureş, Caşvana–Suceava, Curtea–Banat).

Titular al cursului de *Folclor literar românesc*, pe care îl predă mai întâi la Facultatea de limbi străine a Universităţii din Bucureşti, apoi la „bază", la Facultatea de limba şi literatura română (Litere), unde a predat, în decursul anilor şi numeroase cursuri speciale cu teme extrem de variate : *Modalităţi de interpretare a textului folcloric*, *Categorii narative contemporane*, *Cercetarea culturii populare* etc. A predat, de-a lungul anilor, şi cursuri de etnologie generală sau axate pe teme precum relaţiile de rudenie şi reflexele acestora în folclor, etnologia vârstelor omului, comportamente şi mentalităţi arhaice etc. Unele dintre aceste cursuri s-au întrupat, ulterior, în studii publicate în periodice sau în volume, precum *Lectura textului folcloric*, Editura Minerva, 1986 sau *Relaţiile de rudenie în societăţile tradiţionale, Reflexe în folclorul românesc*, Editura Aca-

REF, tom 41, nr. 3–4, p. 273–284, Bucureşti, 1996

demiei, 1987 (Premiul „Sim. Fl. Marian" al Academiei Române pe anul 1987, decernat în 1990). Cursul *Romanian Traditional Culture. An Introduction*, predat la Universitatea din Turku (Finlanda) în anii 1993–1995, a fost reținut pentru publicare în seria „Scripta Ethnologica Aboensia" a Departamentului de Etnologie de la Turku și a apărut în 1996.

Chiar atunci când s-a aplecat asupra textelor de literatură cultă, „de autor", N. C. le-a privit din perspectiva raporturilor cu literatura orală, cu folclorul (v. *Literatura de inspirație folclorică și cititorul contemporan*, „A.U.B.", 1986; *Literatura populară, scrierile de inspirație folclorică și cititorul-elev de astăzi*, în vol. *Folclor și literatură*, S.S.F. Constanța, 1988; *Originea folclorică a unor specii din literatura cultă* în vol. *Limba română în școală*, S.S.F., 1986; studiile introductive și notele la George Coșbuc, *Cântece de vitejie*, „Lyceum", Albatros, 1981; Ion Creangă, *Povestea lui Harap-Alb*, Idem, 1983; *Lumea basmelor lui Petre Ispirescu*, prefață la *Legende sau Basmele românilor*, „Meșterul Manole", Minerva, 1989; *Analize literare* (în colaborare cu Doina Băghină), Saeculum, 1992; 1994).

Volumele publicate au fost primite favorabil de către specialiști care le-au apreciat adesea în termeni elogioși. Despre *Rima*... (1973) Ovidiu Bîrlea scrie în *Istoria folcloristicii românești*, 1974, p. 579–580: „Lucrarea... se înscrie drept realizarea cea mai de seamă în acest domeniu. Ea e continuarea firească a contribuției muzicologului C. Brăiloiu care, prin *Versul popular românesc cântat*, (1954) deschide acest domeniu prin determinarea aspectelor de bază. Constantinescu depășește vechile deprinderi scolastice de a alcătui inventare seci de dragul cazuisticii, încercând să coreleze rima populară cu conținutul mesajelor pe care le delimitează". *Lectura*... (1986) a înregistrat 11 recenzii, în țară și în străinătate: Margaret Hiebert Beissinger (Harvard University) notează în „Journal of American Folklore", vol. 101, no. 401, 1988, p. 363–364: „The Reading of Folkloric Texts is a thoughtful and original study centering on various modes of reading and interpreting oral literature from a number of perspectives. Published in Romania in 1986, it is a work relevant not only to scholars in Romania, but also to researchers in the West, where scholars perennialy raise and discuss questions regarding the interpretation of folklore. (...) The quest of the importance of viewing text within context, treated thouroughly by Constantinescu, is a fundamental issue among Western folklorists...". La fel, *Relațiile de rudenie* ... (1987), deși tipărită într-un tiraj infim, a întrunit sufragiile specialiștilor fiind încununată cu Premiul „Sim. Fl. Marian" al Academiei Române (referenți Romulus Vulcănescu și Boris Zderciuc). Au semnat recenzii la această carte cercetători avizați precum Mihai Coman, Stanca Ciobanu, Otilia Hedeșan, Ion Șeuleanu, Victoria Popovici; aceasta din urmă scrie în „Limbă și literatură", vol. II, 1987, p. 283–286: „În contextul problemelor și rigorilor impuse astăzi cercetării relațiilor de înrudire, lucrarea lui N. Constantinescu reprezintă o carte necesară, căci împlinește o funcție culturală esențială: aceea a unei sinteze care să-l familiarizeze pe cititorul român cu materialul documentar și cu concluziile teoretice ale antropologiei culturale, multe încă la nivel de ipoteză, și să-i prezinte — în linii foarte generale, desigur — evoluția sistemului indo-european al înrudirii, zăbovind mai mult asupra celui tradiţional românesc, ale cărui reflectări în folclor sunt urmărite în ultimul capitol".

Participă cu comunicări la principalele manifestări ştiinţifice din ţară (Colocviul Naţional de Folclor organizat de Universitatea din Timişoara, din 1967, Sesiunile de comunicări ale Secţiei de Ştiinţe Filologice, Literatură şi Arte a Academiei Române, apoi ale Comisiei de Folclor a Academiei Române, al cărei secretar este din 1985, sesiunile ştiinţifice ale cadrelor didactice de la Facultatea de Limbă şi Literatura Română/ Litere a Universităţii din Bucureşti, colocviile Societăţii de Ştiinţe Filologice din România, fiind, din 1990, preşedintele Filialei Bucureşti a S.S.F. etc.).

N. C. este membru fondator al Societăţii Studenţeşti de Etnografie şi Folclor (1975), membru (şi secretar) al Comisiei de Folclor a Academiei Române (din 1985), membru în colegiul de redacţie al publicaţiilor ,,Limbă şi literatură" (S.S.F.), ,,Revista de Etnografie şi Folclor", ,,Memoriile Comisiei de Folclor"; este, de asemenea, membru al Societăţii Americane de Folclor (A.F.S.), participând, în această calitate, la Conferinţele anuale ale acesteia din 1991, St. John's, Newfoundland, Canada şi 1993, Eugene, Oregon, S.U.A.; al Societăţii Internaţionale de Studiere a Naraţiunilor Populare (I.S.F.N R) la ale cărei Congrese a fost prezent în 1969, la Bucureşti, şi în 1992, la Innsbruck, Austria; al Societăţii Internaţionale de Studiere a Legendei Contemporane (I.S. C.L.R.), Paris, 1994 etc.

Cărţile, studiile şi articolele publicate (peste 100), comunicările ţinute la diverse manifestări ştiinţifice din ţară şi din străinătate scot în evidenţă preocuparea constantă pentru aspectele teoretice ale cercetării folclorului, pentru redefinirea conceptelor operaţionale ale acesteia, pentru impunerea unei viziuni moderne în studierea folclorului ca fenomen viu, în procesualitatea lui, în contextele de viaţă care îl produc şi îl perpetuează până astăzi (v. *Elaborarea instrumentelor de lucru şi redefinirea conceptelor în folcloristica actuală*, ,,Memoriile Secţiei de Ştiinţe Filologice, Literatură şi Arte", seria IV, tomul VII (1985), E.A., 1986, p. 195—200; *Elemente de teorie folcloristică în discursurile de recepţie la Academia Română*, *Idem*, seria IV, tomul VIII (1986), E. A., 1987, p. 107—112; *Implicaţii teoretice în delimitarea categoriilor narative contemporane*, *Idem*, seria IV, tomul X, (1988), E. A., 1990, p. 97—102; *Un deziderat al cercetării folcloristice actuale*, ,,Memoriile Comisiei de Folclor", tomul I (1987), E. A., 1990, p. 77—83).

După faza investigării folclorului ca literatură (v. *Model tradiţional şi improvizaţie în basm*, ,,Folclor literar", Timişoara, vol. II, 1968 p. 115—123; *Observaţii asupra stilului unui povestitor muntean*, ,,A.U.B.", anul XX, nr. 1—2, 1972, p. 291—296, *Premise la o stilistică a basmului*, *Idem*, anul XXII, 1973, nr. 1, p. 97—103; *,,Cântă cucu-n par de vie". Lectura unui text folcloric*, *Idem*, anul XXIX, 1980, p. 113—117; *Creative Streotipy*, ,,Cahiers roumains d'études littéraires" 1983, nr. 4, p. 115—119; *Literatura populară*, ,,Limba şi literatura română", anul XIII, 1984, nr. 1 şi nr. 3; *Mioriţa* (comentariu literar), *Idem*, nr. 1, 1986), folcloristul s-a concentrat asupra studierii folclorului din perspectiva etnologică, promovând tipul de ,,lectură etnologică" pe care îl teoretiza în *Lectura textului folcloric* (1986), anticipat în studii precum *Note etnologice la ,,Zburătorul" de I. H. Rădulescu*, ,,Limbă şi literatură" vol. IV, 1982, p. 538–543; *Exigențe actuale ale interpretării textului folcloric*, ,,Memoriile Secției de Științe Filologice, Literatură și Arte", seria IV, tomul III, 1981, E.A., 1983, p. 57–64; în studii precum *Note etnologice la câteva proverbe românești (proverb și înrudire)*, ,,Proverbium" (Drobeta Turnu-Severin), nr. 1, 1984, și continuat în studii precum *Relații și conflicte familiale în poveștile lui Creangă*, ,,R.E.F.", tomul 34, 1989, nr. 6, p. 517–524; *Mitul etnogenezei-rădăcini străvechi și semnificații actuale*, ,,Anuarul Institutului de Etnografie și Folclor' (serie nouă), 1, 1990, p. 148–152; *Tipologia relațiilor familiale în poveștile lui Ispirescu și Creangă* ,,Memoriile Comisiei de Folclor", tomul II (1988), E. A., 1992, p. 33–38; *Fidelitatea memoriei sociale a basmului contemporan, Idem*, tomul III (1989), E.A., 1993, p. 37–45; *,,Droaia de ciute". Comentarii etnologice la o colindă românească*, ,,Studii și comunicări" (etnologie), tomul VI (serie nouă), Sibiu, E. A., 1992, p. 71–78.

La curent cu orientările la zi din folcloristica europeană (și americană), pe care le-a cunoscut, chiar în perioadele când informația circula mult mai greu, în special datorită generozității profesorului său, Mihai Pop, și, ulterior, prin contactele personale pe care le-a stabilit, N. C. încearcă să atragă atenția asupra unor concepte, categorii folclorice, ipoteze și metode de lucru în actualitate (v. de ex. *The 'Hi-Fi' Memory of the Romanian Contemporany Fairy-Tales*, comunicare la al 10-lea Congres al ISFNR, Innsbruck, 1992; *Treasure-Hunting and Fortune-Making Stories in a 'Transition' Society*, comunicare la a 12-a Conferință a ISCLR, Paris, 1994; *Digging for Gold*, în vol. *Livets gleder. Festskrift til Reimund Kvideland pa 60-arsdagen*, 1995; *Coming of Age in Romania*, in ,,ARV. Nordic Yearbook of Folklore", vol. 51, 1995, p. 87–93), precum și să aducă la cunoștința străinilor contribuțiile de seamă ale folcloristicii românești (v. de ex. *Collecting and Publishing Ballads in Romania*, comunicare la a 25-a Conferință despre balade, Mellac, Franța, 1995).

N.C. urmărește cu atenție mișcarea de idei din folcloristica românească, dovadă stând zecile de recenzii și prezentări de cărți apărute în revistele de specialitate (,,R.E.F.", în primul rând, ,,A.U.B.", ,,Limbă și literatură"), dar și în publicații de cultură (,,România literară", ,,Contemporanul", ,,Argeș", ,,C.R.E.L." etc.) Notele sale de lectură adoptă o poziție obiectivă, eliberată de orice formă de partizanat, moderată în elogii, circumspectă în evaluări.

Folcloristul pledează pentru o perspectivă critică în studiile de folclor, pentru o privire îndreptată asupra propriului obiect, fie acesta 'creația populară' (folclorul) sau disciplina care o studiază (folcloristica) un dialog viu cu trecutul dar și cu prezentul, pentru regândirea clară și redefinirea necesară a principalelor concepte cu care operăm, pentru abordarea folclorului în contextul său cultural, singura cale prin care se pot înțelege mutațiile funcționale responsabile pentru seria infinită de resemnificări ale textului care asigură, în ultimă instanță, perpetuarea folclorului, dimensiunea lui contemporană.

LISTA LUCRĂRILOR PUBLICATE

I. VOLUME

A. Studii de specialitate

1. *Rima în poezia populară românească*, București, Editura Minerva, 1973, 209 p. (cu un Rez. în lba franceză).

2. *Lectura textului folcloric*, București, Editura Minerva, (Seria ,,Universitas''), 1986, 234 p. (cu un rez. în lba engleză).

3. *Relațiile de rudenie în societățile tradiționale. Reflexe în folclorul românesc*, București, Editura Academiei, 1987, 187 p. (cu un rez. în lba engleză) (Premiul ,,Sim. Fl. Marian'' al Academiei Române pe 1987).

B. Colecţii, antologii, ediţii, texte comentate

1. *Proverbe turcești*. Antologie, cuvânt înainte, note și indice (în colaborare cu A. Baubec), București, Editura Albatros (Colecţia ,,Cogito''), 1972.

2. ,,*Sub zare de soare*''. Folclor poetic din comuna Oltina (în colaborare cu V. Gusciac), CJCES Constanţa, 1973.

3. George Coșbuc, *Cîntece de vitejie*. Antologie, tabel cronologic, prefaţă și note de..., București, Editura Albatros (Colecţia ,,Lyceum — Texte comentate''), 1981.

4. Ion Creangă, *Povestea lui Harap-Alb*. Tabel cronologic, prefaţă, note și bibliografie de..., București, Editura Albatros (Colecţia ,,Lyceum — Texte comentate''), 1983.

5. *Lumea basmelor lui Petre Ispirescu*. Prefaţă la Petre Ispirescu, *Legende sau Basmele românilor*, București, Editura Minerva (Colecţia ,,Meșterul Manole''), 1989.

6. *Comentarii literare* (în colaborare cu Doina Băghină și Cezar Tabarcea), Editura Saeculum, București (1991).

7. *Analiza literară* (în colaborare cu Doina Băghină), Editura Saeculum, București, 1992; Idem, Ediţie revăzută, 1994.

II. STUDII

A. În volume

1. *Editarea culegerilor de folclor*, în vol. *Creaţia artistică populară azi*. Caiet editat de CCES, 1973, p. 49—52.

2. ,,*Cîntă cucu-n par de vie*'', în vol. *Analize de texte poetice*. Antologie. Coordonator Acad. I. Coteanu, București, Editura Academiei, 1986, p. 37—39.

3. *Originea folclorică a unor specii din literatura cultă*, în vol. *Limba română în școală*. Materiale în sprijinul elevilor pentru probele de limba și

literatura română. Coordonare: Marica Anghelescu, ,,S. S. F.'', București, 1986, p. 59–62.

4. ,,*Miorița*'', Idem, p. 72–76.

5. *Obiceiurile vieții de familie*, în vol. *Introducere în cultura și civilizația poporului român*. Partea I. Coordonatori: Ion Coteanu – Florin Popescu, București (T.U.B.), 1988, p. 219–235.

6. *Literatura populară, scrierile de inspirație folclorică și cititorul-elev de astăzi*, în vol. *Folclor și literatură*. ,,Buletin de informare și documentare metodico-științifică'', 2, S.S.F. Filiala Constanța, Constanța, 1988 (apărut în 1990), p. 11–20.

7. *Manuscrisul de la Iisalmi*, în *Romanistica Turkuensis. Mélanges d'Études Romanes*. Offerts à Lauri Lindgren a l'occasion de son 60e anniversaire, Turun Yliopisto, Turku, 1993, p. 45–56.

8. *Digging for Gold : the Legend's Way*, în *Livets gleder – Om Forskeren, Folkdiktningen og Maten*. En Venebok til Reimund Kvideland, Vett & Viten, 1995, p. 107–111.

B. În periodice

1. *Model tradițional și improvizație în basm*, ,,Folclor literar'', Timișoara, vol. II, 1968, p. 115–123.

2. *Elemente paremiologice în ,,Amintiri din copilărie''*, ,,Analele Universității București – Limba și literatura română'' (în continuare, ,,A.U.B.''), anul XVIII, nr. 2, 1969, p. 141–148.

3. *Rima zero în cîntecul epic eroic*, ,,Revista de Etnografie și Folclor'' (în continuare, ,,R.E.F.''), tom 15, nr. 6, 1970, p. 495–504.

4. *Folclorul în discursurile de recepție la Academie*, ,,A. U. B.'' anul XIX, nr. 1, 1970, p. 149–157.

5. *Aspecte ale culturii populare în publicații îndrumate de P.C.R.*, ,,R. E. F.'', tom 16, nr. 3, 1971, p. 183–187.

6. *Observații asupra stilului unui povestitor muntean*, ,,A. U. B.'' anul XX, nr. 1–2, 1972, p. 292–296.

7. *Valori stilistico-semantice ale rimei zero*, ,,Folclor literar'' Timișoara, vol. III, 1973, p. 201–209.

8. *Premise la o stilistică a basmului*, ,,A. U. B.'', anul XXII, nr. 1, 1973, p. 97–103.

9. *Modalități de interpretare a textului folcloric*, ,,Limbă și literatură'' (Societatea de Științe Filologice din România) (în continuare, ,,Llit''), 1975, vol. II, p. 335–342.

10. ,,*Cîntă cucu'n par de vie'' (lectura unui text folcloric)*, ,,A. U.B.'', anul XXIX, 1980, p. 113–117.

11. *Anton Pann : ,,Despre prietenie''* (analiză literară), ,,Limba și literatura română'' (Revistă trimestrială pentru elevi) (în continuare, ,,Llr''), anul VI (IX), 1980, nr. 4, p. 18–20.

12. *Fișe pentru un dicționar de folclor (I) : Autenticitate, Versificație populară*, ,,A. U. B.'', anul XXX, 1981, p. 141–148.

13. *Fișe pentru un dicționar de folclor (II) : Lectura textului folcloric*, ,,A. U. B.'', anul XXXI, 1982, p. 47–49.

14. *Un manuscris românesc din sec. al XVIII-lea în Finlanda (cu o notă introductivă de Dan Simonescu)*, „Manuscriptum", anul XIII, nr. 4 (49), 1982, p. 105—111.

15. *Note etnologice la „Zburătorul" de I. H. Rădulescu*, „Llit", 1982, vol. IV, p. 538—543.

16. *Exigențe actuale ale interpretării textului folcloric*, „Memoriile Secției de Științe Filologice, Literatură și Arte", seria IV, tomul III, 1981, București, Editura Academiei, 1983, p. 57—64.

17. *Conceptul de text folcloric*, „R. E. F.", tomul 28, nr. 1, 1983, p. 38—45.

18. *Fișe pentru un dicționar de folclor (III) : Caloian, Căluș, Paparudă*, „A. U. B.", anul XXXII, 1983, p. 17—21.

19. *Unitate și continuitate : argumentele folclorului*, „Transilvania", anul XII (LXXXIX), 1983, nr. 11, p. 50—53.

20. *Folklore as Evidence of the Romanian People's Unity and Continuity*, „Chaiers roumaines d'etudes litteraires", 1983, nr. 4, p. 115—119 (in continuare, „CREL").

21. *Literatura populară* (I), „Llr", anul XIII, 1984, nr. 1, p. 20—22.

22. *Literatura populară (II)*, „Llr", anul XIII, 1984, nr. 3.

23. *Note etnologice la cîteva proverbe românești (Proverb și înrudire)*, „Proverbium", nr. 1, 1984, Drobeta Turnu-Severin, p. 25—32 (multigrafiat).

24. *Creative Stereotipy*, „CREL", 1984, nr. 1, p. 32—40.

25. *Repere în cercetarea actuală a folclorului*, „A. U. B.", anul XXXIII, 1984, p. 9—16.

26. *Fișe pentru un dicționar de folclor (IV) : Anecdotă, Descântec, Funcție, Funcționalitate, Funcționalism)*, „R. E. F.", tomul 30, 1985, nr. 2, p. 142—151.

27. *Elemente de cultură populară în proza contemporană (nuvelistica lui D. R. Popescu și Fănuș Neagu)* (I), „Llit", 1985, nr. 4, p. 576—586.

28. *Elemente de cultură populară în proza contemporană ... (II)*, „Llit", 1986, nr. 1, p. 69—77.

29. *Fișe pentru un dicționar de folclor (V) : Povestirea*, „R. E. F.", tomul 31, 1986, nr. 1, p. 42—45.

30. „*Miorița*" (comentariu literar), „Llr", 1986, nr. 1.

31. *Elaborarea instrumentelor de lucru și redefinirea conceptelor în folcloristica actuală*, „Memoriile Secției de Științe Filologice, Literatură și Arte", seria IV, tomul VII, 1985, Editura Academiei, București, 1986, p. 195—200.

32. *Literatura de inspirație folclorică și cititorul contemporan*, „A.U.B.", anul XXXV, 1986.

33 *Claritate, noutate, profunzime sau despre tinerețea fără bătrânețe a profesorului (Mihai Pop la 80 de ani)*, „R.E.F.", tomul 32, 1987, nr. 3, p. 211—222.

34. *Recitindu-l pe Creangă*, „Llit", vol. IV, 1987, p. 471—478.

35. *Elemente de teorie folcloristică în discursurile de recepție la Academia Română*, „Memoriile Secției de Științe Filologice, Literatură și Artă", seria IV, tomul VIII (1986), Editura Academiei, București, 1987, p. 107—112.

36. *Elemente de antropologie culturală în studiile și cercetările lui Tudor Pamfile*, Idem, p. 257–262.

37. *Traditional Folk-Culture and National Identity*, „CREL", 1988, nr. 1, p. 29–33; vezi și *Cultura populară tradițională și identitatea națională*, „AUB" – „Limba și lit. rom.", anul XXXVII, 1988.

38. *Relații și conflicte familiale în poveștile lui Ion Creangă*, „R.E.F." tomul 34, 1989, nr. 6, p. 517–524.

39. *Structuri și expresii proverbiale în nuvela „Duios Anastasia trecea" de D. R. Popescu*, „Llit", vol. IV, 1989, p. 567–573.

40. *Capra, iezii și ⟨cumătrul⟩ lup*, „Revista noastră". Publicație a elevilor liceului „Unirea" din Focșani, anul XVIII (serie nouă), nr. 149–151 (oct.-dec. 1989), p. 2985–2987.

42. *Implicații teoretice în delimitarea categoriilor narative contemporane*, „Memoriile Secției de Filologie, Literatură și Arte", seria IV, tomul X, 1988, Editura Academiei, București, 1990, p. 97–102.

43. *Un deziderat al cercetării folcloristice actuale: redefinirea conceptelor*, „Memoriile Comisiei de Folclor", tomul I, 1987, Editura Academiei, București, 1990, p. 77–83.

44. *„Folclorul – cum trebuie înțeles", după 80 de ani*, „Llit", 1990, nr. 3–4, p. 361–364.

45. *Mitul etnogenezei – rădăcini străvechi și semnificații actuale*, „Anuarul Institutului de Etnografie și Folclor", (serie nouă), 1, 1990, p. 148–152.

46. *Literatura populară în școală: restituirea întregului (I)*, „Llr", 19, nr. 3, 1990, p. 16–18; *(II)*, Idem, nr. 4, 1990, p. 19–22.

47. *Dezbatere despre predarea folclorului în universitățile americane*, „Llit", nr. 1–2, 1992, p. 230–234.

48. *Tipologia relațiilor familiale în poveștile lui Ispirescu și Creangă*, „Memoriile Comisiei de Folclor", tomul II (1988), Editura Academiei Române, 1992, p. 33–38.

49. *Fidelitatea memoriei sociale a basmului contemporan*, „Memoriile Comisiei de Folclor", tomul III (1989), Editura Academiei Române, 1993, p. 37–45.

50. *„Droaia de ciute". Comentarii etnologice la o colindă românească*, „Studii și comunicări" (Etnologie), Tomul VI (serie nouă), Sibiu, Editura Academiei Române, 1992, p. 71–78.

51. *Caracteristici ale baladei populare*, „Llr", nr. 3–4, 1993, p. 21–3.

52. *Coming of Age in România*, „ARV". Nordic Yearbook of Folklore, vol. 51, 1995, p. 87–93.

53. *Le symbole de l'epi du blé*, „REF", tomul 40, nr. 2, 1995, p. 131–4.

54. *Despre spiritul tolerant al românilor. Argumentele folclorului*, „REF", nr. 3, 1995, p. 261–6.

III. ARTICOLE

1. *Un autentic rapsod: lăutarul brăilean Petre Crețul Șolcan*, „Înainte" (Brăila), anul XXVI, nr. 7711, 5 oct. 1969, p. 3.

2. *Anton Pann – 115 ani de la moarte*, Idem, nr. 7741, 9 nov. 1969.

3. *Sensul autenticității în spectacolul folcloric*, Idem, nr. 7759, 30 nov. 1969.

4. *Ion Creangă sau ineditul perpetuu*, Idem, nr. 7783, 28 dec. 1969.

5. *Specificul local în folclor*, Idem, nr. 7816, 8 febr. 1970.

6. *Alexandru Ioan Cuza în tradiția populară*, Idem, nr. 7852, 22 martie 1970.

7. *Actualitatea unei tradiții : învățătorii-folcloriști*, Idem, nr. 7916, 7 iunie 1970.

8. *Note despre folclorul nou*, Idem, nr. 7886, 29 aug. 1970.

9. *Tradiție și contemporaneitate*, „Tomis" (Constanța), an V, nr. 8 (50), aug. 1970, p. 18.

10. *Efecte teatrale în arta povestitorilor populari*, „Caietul – program al Teatrului Național", nr. 12, Stagiunea 1971–72, p. 21.

11. *Culegerea și publicarea folclorului între rigoare și diletantism*, „Scânteia", anul XLI, nr. 9195, 1 iunie 1972.

12. *Ecouri la ⟨Dezbateri A⟩ (Deceniul VIII, Secolul XX – Încotro folclorul românesc)*, „Amfiteatru", anul XIII, nr. 6 (150) iunie 1968.

13. *Virtuțile cercetării monografice*, „Transilvania", anul XIII (XC), nr. 9, 1984, p. 48–49.

14. *O veche polemică mereu actuală*, „Suplimentul literar-artistic al Scânteii Tineretului" („S.L.A.S.T."), anul IV, nr. 8 (126), 19 febr. 1984.

15. *Cultura populară azi*, „Flacăra", anul XXXV, nr. 45 (1638) 7 nov. 1986.

16. *Culegerile învățătorilor-folcloriști*, „S.L.A.S.T.", anul VI, nr. 49 (272), 6 dec. 1986.

17. *Obiceiuri românești : Călușul*, „Columna". Publicația studenților și cursanților lectoratului românesc din Finlanda, nr. 2, 1983.

18. *Obiceiuri românești : Paparuda*, „Columna", nr. 5, 1985.

19. *Aspecte actuale ale cercetării liricii populare*, „Transilvania", Serie nouă, anul XVI (XCIII), nr. 6, 1987 (vezi și *PresentDay Aspects of Research into Folk Lyric Poetry*, „Romanian Review", 41st Year, no. 11, 1987).

20. *Preocupări pentru studiul prozei populare în „Revista de Etnografie și Folclor"*, „R.E.F.", tomul 35, nr. 5–6, 1990, p. 378–380.

21. *Posibile reevaluări : „NIF Newsletter"*, „R.E.F.", tomul 37, nr. 5, 1992, p. 526–527.

22. *Conferința anuală a Societății Americane de Folclor*, „R.E.F.", tomul 37, nr. 6, 1992, p. 619–621.

23. *O publicație de peste Ocean : American Folklife. A Commonwealth of Cultures*, „R.E.F.", tomul 38, nr. 3, 1993, p. 277–278.

24. *Derek Walcott sau Identitate și pluralism cultural*, „Forum". Revista Învățământului Superior, anul XXXV, nr. 7–8, 1993, p. 61–3; vezi și *Identitate și pluralism cultural – premiul Nobel 1992*, „Vieața Nouă" (Serie nouă), Editura „Grai și Suflet – Cultura Națională", anul I, nr. 8–9–10, 1992, p. 110–1 (apărut în 1994).

25. *Documentul folcloric într-o „istorie nouă" a Țărilor Române*, „Anuarul Arhivei de Folclor" (în continuare „AAF") (Cluj) XII–XIV (1991–1993), Editura Academiei Române, 1993, p. 489–93.

26. *Folcloristica română văzută de americani*, „REF", tom 39, nr. 1–2, 1994, p. 155–7.

27. *Congres al Societăţii Internaţionale de Studiere a Naraţiunilor Populare (ISFNR) (Innsbruck, 1992)*, ,,REF", tom 39, nr. 1–2, 1994, p. 155–7.

28. *Conferinţa anuală a Societăţii Americane de Folclor*, Idem, nr. 3–4, 1994, p. 309–13.

29. *O recunoaştere internaţională*, Idem, nr. 5–6, 1994, p. 547–8.

30. *A 12-a Conferinţă a ISCLR, Paris, 18–22 iulie 1994*, ,,REF", tomul 40, nr. 2, 1995, p. 235–9.

31. *La centenar, despre o antologie semicentenară*, ,,România literară", anul XXVIII, nr. 17, 3–9 mai 1995, p. 20.

32. *Itinerar belgian : tradiţia între ieri şi mâine*, ,,Vieaţa Nouă" (Seria nouă), anul II, tomul VII, 1993, p. 140–2 (apărut '95).

33. *Kristillinen ja esikristillinen traditio Romaniasaa : jouluun ja vuoden taitteeseen liittyva lauluperinne*, ,,Aamun Koitto". Ortoksinen aikakaus- ja kulttuurilehti, 23, 8.12. 1995, p. 10–12.

IV. CRONICI ŞI RECENZII

1. Liviu Rusu, *Viziunea lumii în poezia noastră populară*, ,,Gazeta literară", anul XIV, nr. 34 (773), 24 aug. 1967.

2. Ovidiu Bîrlea, *Poveştile lui Creangă*, Idem, nr. 49 (788), 7 dec. 1967.

3. Tache Papahagi, *Poezia lirică populară*, ,,Argeş", anul III, nr. 1 (20), 1968.

4. Marin Bucur, *Ovid Densusianu*, Idem, nr. 2(21), 1968.

5. Miron Pompiliu, *Literatură şi limbă populară*, ,,A.U.B." Seria Ştiinţe Sociale – Filologie, anul XVII, 1968, p. 205–206.

6. Constantin Brăiloiu, *Opere I*, Idem, p. 207–209.

7. Gheorghe Vrabie, *Folcloristica română*, Idem, anul XVIII, nr. 2, 1969.

68. *Flori rare din comoara folclorului nostru* (*〈Folclor din Oltenia şi Muntenia〉, vol. III*), ,,Oltul" (Slatina), anul II, nr. 315, 22 febr. 1969.

9. *Doine şi strigături din Ardeal de J. U. Jarnik şi Andrei Bârseanu (Ediţie critică de Adrian Fochi)*, ,,Argeş", anul IV, nr. 6 (37), 1969.

10. *Bibliografia generală a etnografiei şi folclorului românesc (vol. I)*, Idem, nr. 9 (40), 1969 (*atribuită, greşit, de redacţie, lui Gh. Vrabie!).

11. D. Caracostea, *Poezia tradiţională română*, ,,A.U.B.", Limba şi literatura română, anul XIX, nr. 1, 1970, p. 163–165.

12. Al. Dima, *Arta populară şi relaţiile ei*, Idem, anul XX nr. 1–2, 1971.

13. ,,*Folclor literar*", vol. II, Universitatea din Timişoara, ,,R.E.F.", tomul 16, nr. 1, 1971.

14. D. Caracostea – O. Bîrlea, *Problemele tipologiei folclorice*, ,,A.U.B.", anul XXI, 1972.

15. Ion Taloş, *Meşterul Manole*, ,,Scânteia", anul XLIII, nr. 9766, 30 ian. 1974.

16. Virginia Cartianu, *Urme celtice în cultura și spiritualitatea românească*,,Cahiers roumains d'études littéraires", nr. 1, 1974, p. 128–120 (în limba franceză).

17. Al. I. Amzulescu, *Cântece bătrânești*, ,,Scânteia", anul XLIV, nr. 10.112, 12 febr. 1975.

18. Gh. Vrabie, *Structura poetică a basmului*, ,,Limbă și literatură", vol. II, 1975, p. 399–400 (*semnat N. C.).

19. Mihai Pop – Pavel Ruxăndoiu, *Folclor literar românesc*, ,,România literară", anul IX, nr. 34, 19 august 1976.

20. Nicolae Roșianu, *Stereotipia basmului*, ,,Cahiers roumains...", nr. 1, 1977, p. 122–124 (în limba franceză).

21. *Folklore Genres*, Edited by Dan Ben-Amos, ,,A.U.B.", anul XXVII, 1978, p. 154–148.

22. Două dicționare (*Tache Papahagi, *Mic dicționar folkloric*; Romulus Vulcănescu, *Dicționar de etnologie*), ,,Contemporanul", nr. 9 (1738), 28 febr. 1980.

23. *Introducere în etnologie* (coordonator R. Vulcănescu), Idem, nr. 20 (1749), 16 mai 1980.

24. *Perspectiva lingvistică* (*Al. Niculescu, *Între filologie și poetică*), Idem, nr. 30 (1759), 24 iulie 1980.

25. *Discursuri de recepție la Academia Română*, Idem, nr. 33, (1762), 15 august 1980.

26. *O dimensiune esențială a folclorului* (*V. T. Crețu, *Ethosul folcloric – sistem deschis*), Idem, nr. 43 (1772), 24 oct. 1980.

27. Gr. G. Tocilescu – Chr. N. Țapu, *Materialuri folcloristice* (Ediție de Iordan Datcu) (I), Idem, nr. 48 (1977), 20 nov. 1980.

28. Adrian Fochi, *Estetica oralității*, Idem, 15 mai 1981.

29. *O premieră remarcabilă* (*Al. I. Amzulescu, *Cântecul epic eroic. Tipologie și corpus de texte*), ,,Viața studențească", anul XXVI, nr. 40 (908), 6 oct. 1982 (Vezi și ,,Ethnologica", 1982, în limba engleză).

30. Iordan Datcu – Sabina C. Stroescu, *Dicționarul folcloriștilor. Folclorul literar românesc*, ,,Limbă și literatură", vol. I, 1980, p. 158–160.

31. Ovidiu Bîrlea, *Folclorul românesc I*, Idem, vol. IV, 1981, p. 659–661.

32. Nicolae Roșianu, *Eseuri despre folclor*, Idem, vol. IV, 1982, p. 579–580.

33. Ovidiu Bîrlea, *Folclorul românesc II*, Idem, vol. I, 1984, p. 137–140.

34. Iordan Datcu, *Dicționarul folcloriștilor II. Folclorul muzical, coregrafic și literar românesc*, Idem, vol. IV, 1984.

35. *Un tratat despre folclorul românesc* (*Ovidiu Bîrlea, *Folclorul românesc*, vol. I–II), ,,Transilvania", anul XIII (LXXXX), nr. 2, 1984.

36. Ovidiu Bîrlea, *Folclorul românesc*, vol. I–II, ,,Cahiers roumains d'etudes litteraires", nr. 1, 1984 (în limba engleză).

37. Mihai Coman, *Izvoare mitice* (1980), *Sora Soarelui* (1983), Idem (în limba italiană).

38. Artur Gorovei, *Literatură populară*, vol. II (Ediția Iordan Datcu), ,,R. E. F.", tom 31, nr. 1, 1986 (*semnat C. Nicolae).

39. Margaret Hiebert, *The Oral Compositional Style in Romanian Traditional Narrative Poetry : the Songs of Constantin Staicu*, „R. E. F.", tom 32, nr. 1, 1985.

40. Stelian Cârstean, *Balada în folclorul Moldovei de Nord*, „R. E. F.", tomul 20, nr. 1, 1985.

41. Nicoleta Coatu, *Lirica populară românească cu tematică actuală — clasificarea tematică a variantelor motivice*, „R. E. F.", tom 30, nr. 2, 1985.

42. Sabina Ispas — Doina Truţă, *Lirica de dragoste*. Index motivic şi tipologic. I (A — C), „R. E. F.", tom 31, nr. 2, 1986.

43. Mihail M. Robea, *Basme populare româneşti*, „Limbă şi literatură", vol. II, 1987.

44. Ivan Evseev, *Simboluri folclorice*. Lirica de dragoste şi ceremonialul de nuntă, Idem, vol. IV, 1988, p. 620—622.

45. Adrian Fochi, *Valori ale culturii populare româneşti*. Studiu introductiv şi tabel cronologic de Iordan Datcu. Ediţie îngrijită de Rodica Fochi. Idem, vol. I, 1989.

46. Petru Caraman, *Studii de folclor*. II. Idem, vol. II, 1989.

47. I. Diaconu, *Ţinutul Vrancei : etnografie-folclor-dialectologie*. Vol. I — II. Ediţie îngrijită de Paula Diaconu, Idem, vol. II, 1990.

48. *Certitudini şi îndoieli* (despre discursul rostit de Alan Jabour la a o suta aniversare a Societăţii Americane de Folclor (A.F.S.), „R.E.F.", tom 35, nr. 2, 1990. p. 211 (Breviar).

49. *Indicele bibliografic al unei reviste centenare : „Journal of American Folklore"*, „R.E.F.", tom 35, nr. 3—4, 1990, p. 257—258 (Breviar) (Semnat C. Nicolae).

50. *Studiu american despre folclorul din Maramureş*, „R.E.F." tom 35, nr. 2, 1990 p. 139 (Breviar).

51. *Colindă-mă, Doamne, colindă*. Antologie de Iordan Datcu, Editura Minerva („B.P.T."), „Llit" nr. 3—4, 1994.

52. Ştefănescu, Călin-Bogdan, *10 ani de umor negru românesc. Jurnal de bancuri politice*. Bucureşti, Metropol-Paideia, 1991 (10 Years of Romanian Black Humor. A Diary of Political Jokes), „Fabula". Zeitschrift fur Erzahlforschung/Journal of Folktale Studies. . , 35. Band. Heft 1/2, 1994, p. 192—194.

53. *Vasile Latiş, Păstoritul în Munţii Maramureşului (Spaţiu şi timp)*, Baia Mare, 1993, „Llitt", vol. I, 1995, p. 142—4.

54. Gary Alan Fine, *Manufacturing Tales. Sex and Money in Contemporary Legends* (1992), „REF", tomul 40, nr. 4, 1994, p. 492—3.

ETNOLOGIA LA ACADEMIA ROMÂNĂ, IERI ȘI AZI

IORDAN DATCU

În urmă cu aproape 120 de ani Academia Română începea să publice lucrări de etnologie, să dea curs propunerilor lui B. P. Hasdeu pentru adunarea obiceiurilor poporului român, cap de serie fiind acea dare de seamă a savantului despre chestionarul redactat pentru adunarea obiceiurilor juridice ale poporului român, tipărită în ,,Anale" (1877–1878). În ,,Anale" şi apoi în celebra colecţie ,,Din viaţa poporului român", iniţiată cu lucrarea lui Pompiliu Pârvescu, *Hora din Cartal*. Cu arii notate de C. M. Cordoneanu (1908) şi încheiată cu vol. al XXXIX-lea, Rădulescu-Codin, *Literatură, tradiţii şi obiceiuri din Corbii Muscelului*. Cu note istorice, 24 arii populare... (1929), au apărut sistematic lucrări de o mare varietate, tratând chestiuni privitoare la obiceiurile din ciclul vieţii, literatură populară (texte şi studii), mitologie, medicină populară, descântece, industria casnică, dialectele aromân, meglenoromân, istroromân. Sunt lucrări fără de care etnologia românească ar fi avut multe pagini albe. Să amintim, totodată, importantele discursuri de recepţie, cum sunt : M. Sadoveanu, *Poezia populară*, Duiliu Zamfirescu, *Poporanismul în literatură*, S. Fl. Marian, *Cromatica poporului român*, S. Mehedinţi, *Caracterizarea etnografică a unui popor prin munca şi uneltele sale*. Cele 85 de titluri apărute, între anii 1877 şi 1929, adică până la înfiinţarea Arhivei de Folclor a Academiei, sunt lucrări de referinţă. Avem prilejul acum să consemnăm împlinirea unui secol de la apariţia unor lucrări cum sunt : Gh. Crăiniceanu, *Igiena ţăranului român*, N. Manolescu, *Igiena ţăranului român*, D. C. Ollănescu-Ascanio, *Teatrul la români*, partea I, *Datine, năravuri, jocuri, petreceri, spectacole publice* ş.a., Lazăr Şăineanu, *Basmele române în comparaţiune cu legendele antice clasice şi în legătură cu basmele popoarelor învecinate şi ale tuturor popoarelor romanice*. Studiu comparativ. Cartea a fost reeditată în 1978 la Editura Minerva. Privim cu nostalgie spre timpurile când putea fi elaborată o astfel de lucrare şi cu mâhnire spre vremea noastră, când n-a putut să fie elaborat şi tipărit un corpus al basmului românesc.

Fără îndoială că se simţea nevoia unui salt de la nivelul lucrărilor tipărite în colecţia ,,Din viaţa poporului român" spre o abordare mai exigentă a domeniului. Se ştie că au fost formulate de către Ov. Densusianu critici asupra acestei activităţi a Academiei Române. De asemenea, Al. Rosetti, într-un interviu pe care l-a acordat ,,Faclei" din 30 mai 1936, între alte critici pe care le îndrepta împotriva Academiei Române era şi aceea că ,,publică o colecţie de maculatură folclorică". Acuza era nedreaptă în generalitate ei, fiindcă sunt multe lucrările din colecția amintită elaborate de reputați specialiști. Amintim câteva : Tache Papahagi, *Graiul și folclorul Maramureșului* ; Bartók Béla, *Cântece poporale din comitatul Bihor* ; Alexiu Viciu, *Colinde din Ardeal*. Unele lucrări poartă girul unor mari personalități. Astfel, lucrarea lui G. Fira, *Nunta în Vâlcea*, este însoțită de prefața-referat a lui C. Brăiloiu, o altă lucrare a aceluiași G. Fira, *Cântece și hore*, a fost tipărită „după alegerea și cu îngrijirea lui D. G. Kiriac". O serie de lucrări se resimt benefic de îndrumarea științifică de a nu mai tipări doar texte de cântece populare. Astfel, lucrarea lui Al. Vasiliu, *Cântece, urături și bocete ale poporului* este însoțită de 43 arii notate de Sofia Teodoreanu, lucrarea lui Rădulescu-Codin, *Literatură, tradiții și obiceiuri din Corbii Muscelului*, conține și ea 24 arii populare.

Academia Română, prin „Din viața poporului român" și „Anale", a contribuit decisiv la afirmarea unor etnologi merituoși. Lui S. Fl. Marian i-a tipărit 11 lucrări, lui Tudor Pamfile 19. S. Fl. Marian nu a avut, se știe, o pregătire de filolog, o serie de lucrări ale sale au carențe în această privință. Ani de zile am cercetat, cu maximă atenție, modul cum S. Fl. Marian a citat din numeroasele surse pe care le-a folosit în cele două trilogii ale sale, „Sărbătorile la români" și „Nașterea, Nunta și Înmormântarea la români". Sunt, firește, și abateri de la rigoarea pe care o impune citarea unui text, însă în ansamblu pot depune mărturie că S. Fl. Marian a vădit totuși probitate, nu a falsificat texte, nu le-a dat interpretări deviate. Nici Tudor Pamfile n-a avut pregătire de filolog, însă și el a vădit mare respect pentru autenticitatea tradițiilor populare. Academia îi cunoștea și aprecia aceste calități, dovadă stând nu doar faptul că i-a tipărit atâtea cărți ci și intenția ei de a-l primi printre membrii ei corespondenți, evenimentul neavând loc din cauză că Pamfile n-a trimis la timp răspunsul său că este de acord. Era grav bolnav și la puțin timp după aceea avea să se stingă din viață.

Mai este un fapt esențial, care se cuvine să fie evocat, și anume că Academia Română a și premiat o serie de lucrări, cum sunt acelea ale lui L. Șăineanu, Gh. Crăiniceanu, N. Manolescu și Zamfir Arbure.

Pasul major spre asigurarea cadrului propice pentru cercetarea modernă l-a făcut Academia Română prin înființarea, în urmă cu 65 de ani, a Arhivei de Folclor. Aceasta a tipărit, până în 1947, acea publicație de nivel european care este „Anuarul de folclor" (7 vol.).

După 1947, când s-au făcut enorme greșeli, când au avut loc atentate care au avut repercusiuni asupra cercetării etnologice, grație demersurilor unor cărturari de înaltă ținută domeniul se va redresa, se va înființa institutul de specialitate din București, va începe să apară „Revista de folclor". Academia Română și editura ei vor înregistra o serie de succese. Sunt de amintit edițiile critice N. Pauletti și G. Alexici, întocmite de Ion Mușlea, apariția monografiei și corpusului *Miorița*, de Adrian Fochi, distinsă cu Premiul „B. P. Hasdeu", apoi studiul aceluiași *Coordonate sud-est europene ale baladei populare românești* și ediția definitivă I. U. Jarník—A. Bârseanu, *Doine și strigături din Ardeal*. Alți specialiști au fost editați de Academia Română : G. Vrabie, *Folclorul. Obiect—principii—metodă—categorii* ; *Miorița* și buna ediție critică V. Alecsandri, *Poezii populare ale românilor* ; I. C. Chițimia, *Folclor și* *folcloristică românească ;* Al. I. Amzulescu, *Cântecul epic eroic* şi *Balada amilială ;* Ovidiu Papadima, *Anton Pann, cântecele de lume şi folclorul Bucureştilor ;* R. Vulcănescu, *Mitologie română ;* Sabina Ispas şi Doina Truţă, *Lirica de dragoste* (I—IV); N. Constantinescu, *Relaţiile de rudenie în societăţile tradiţionale. Reflexe în folclorul românesc.*

Nu facem un inventar al tipăriturilor Academiei Române între anii 1947 şi 1989, fiindcă dorim să ajungem la situaţia actuală a etnologiei la Academia Română şi la editura ei.

Se cuvine să remarcăm cu satisfacţie două contribuţii majore ale Academiei Române : faptul că se află sub tipar *Atlasul etnografic al României*, lucrare fundamentală pentru a cărei tipărire — sperăm nu prea îndepărtată — Academia va binemerita recunoştinţa lumii ştiinţifice, şi celălalt fapt, că Academia editează publicaţiile periodice : „Anuarul Arhivei de folclor", „Anuarul Institutului de etnografie şi folclor C. I. Brăiloiu", „Memoriile Comisiei de folclor", „Revista de etnografie şi folclor", „Studii şi comunicări de etnologie". Să adăugăm că, din când în când, „Academica" tipăreşte şi articole de etnologie. În programul sesiunii de comunicări de astăzi figurează o comunicare despre „Revista de etnografie şi folclor" şi una despre „Memoriile Comisiei de folclor". Cum nu pot avea loc acum discuţii pe marginea acestor două comunicări, propun ca în curând să fie analizate aici, la Academie, aceste două publicaţii, o analiză a lor nemaiavând loc de când nu se ştie.

Domeniul cel mai deficitar, în ultimii ani, la Editura Academiei Române este cel al cărţii de folclor. Lansarea colecţiei „Din viaţa poporului român", colecţie aşteptată şi foarte necesară în condiţiile în care celelalte edituri, de stat şi particulare, acordă un spaţiu infim cărţii de etnologie, devine tot mai necesară. Este atât de rară cartea bună de etnologie, în ultimii ani, în planurile Editurii Academiei, încât un putem cita decât un singur titlu remarcabil : Petru Caraman, *De la instinctul de autoorientare la spiritul critic axat pe tradiţia autohtonă.* Ediţie îngrijită şi prefaţă de Ovidiu Bîrlea (1994). De altfel, cartea bună de etnologie este atât de rară încât Academia n-a găsit o carte demnă de a fi distinsă cu premiul „Simion Florea Marian" pe anul 1992.

Realizările pe care le-am amintit se explică, indubitabil, şi prin prezenţa, în diferite perioade, în forul academic, ca membri, membri corespondenţi sau membri de onoare a unor personalităţi ca V. Alecsandri, B. P. Hasdeu, At. M. Marienescu, S. Fl. Marian, Artur Gorovei, Ov. Densusianu, Ion Bianu, C. Brăiloiu, D. Caracostea, Ion Muşlea ş.a., unii dintre ei cu un profil ştiinţific mai complex. Astăzi însă Academia Română are, dintre etnologi, doar trei membri de onoare, Paul Petrescu, Paul H. Stahl şi Romulus Vulcănescu, primii doi însă trăiesc de mulţi ani în străinătate. Deci nici un membru sau membru corespondent dintre etnologi, o situaţie care durează de mulţi ani. Este regretabil că este ţinut departe de Academie un etnolog de talia unui Al. I. Amzulescu autor al unei opere impunătoare. Alte doleanţe ale noastre privesc dotarea institutelor cu aparatură modernă, înscrierea în planurile Editurii Academiei a unor lucrări de etnologie, tipărirea la timp a revistelor de specialitate : „Anuarul Arhivei de folclor" n-a mai apărut din anul 1993.

Alte obligaţii îi revin Academiei : luarea unor măsuri urgente pentru arhivarea modernă a miilor şi miilor de documente care altfel se pierd cu trecerea timpului, se degradează; încheierea și editarea corpusului folclorului românesc.

Dar fiecare dintre noi va trebui să contribuim la redresarea interesului pentru tradițiile spirituale ale poporului nostru. În ceea ce mă privește, în calitatea mea de redactor coordonator al „Dicționarului literaturii române de la origini până în prezent", lucrare prioritară a Academiei, vă pot comunica preocuparea mea de a acorda etnologiei spațiul meritat în această lucrare enciclopedică.

ETNOLOGIA DE URGENȚĂ

— împliniri și deziderate —

ILIE MOISE

Aniversarea a 65 de ani de la instituționalizarea cercetării academice din domeniul civilizației românești de tip tradițional m-a determinat, volens-nolens, să răsfoiesc lucrările privind înființarea „Arhivei de Folclor" a Academiei Române și nu numai. Și am remarcat un lucru ce se desprinde direct sau indirect din parcurgerea materialelor: întreagă etnologia românească stă *sub semnul urgenței*, declanșate, îndeobște, de teama dispariției folclorului, etnografiei și a artei populare. Cele dintâi semnale de alarmă apar în secolul trecut, ele fiind însă bine recepționate și înțelese de personalități de talia lui *Hasdeu*, *S. Fl. Marian*, *Nicolae Densușianu*, sau în secolul nostru de *Ion Mușlea*. Datorită acestor ctitori ai *Arhivei naționale de folclor*, la care trebuie să mai adăugăm contribuțiile unor specialiști de mare anvergură de peste munți, precum *Ovid Densusianu*, *C. Brăiloiu* sau *George Breazul*, suntem astăzi posesorii uneia dintre cele mai bogate arhive de folclor din lume. Activitatea lor s-a constituit în tot atâtea *momente hotărâtoare* în dezvoltarea științei pe care o slujim — fiecare după puterile și posibilitățile noastre. Acești predecesori au strâns zeci de tomuri, au tezaurizat, ne-au pus la dispoziție întreg materialul necesar construirii unui edificiu „cum n-a mai fost altul"! Au realizat „temelia", ne-au procurat aproape toate „materialele" necesare înălțării unui *edificiu măreț* care să poată da seama Europei și lumii despre *identitatea noastră etnoculturală*. Dacă la noi „zidul" nu se surpă, precum în legenda lui Manole, n-are cum s-o facă pentru că această construcție nu avansează! Este minunat, este foarte frumos gestul omagierii predecesorilor dar sunt sigur că ei s-ar bucura și mai mult dacă le-am continua „lucrarea" și le-am încununa eforturile cu o *sinteză națională* — O enciclopedie a civilizației românești de tip tradițional.

Iară noi, noi epigonii?!

Peste 5 ani se sfârșește secolul XX. La întâlnirea cu mileniul III etnologia românească nu reușește să aducă cu sine nici o lucrare de sinteză finalizată : — *Bibliografia generală a folclorului și etnografiei* s-a oprit la 1891..., *Atlasul etnografic al României* zace în sertarele Institutului de Etnografie și Folclor din București, iar *Colecția națională*... bate demult pasul *pe loc*. Cât despre o posibilă *Enciclopedie a civilizației noastre tradiționale*... nu ne aflăm nici măcar în stadiul de... proiect. Tentativele..., inclusiv cea mai recentă, aceea a lui Alexandru Dobre, au rămas fără ecou, fără răsunet.

Noi, mâine-poimâne, vom fi generația mileniului doi a etnologiei românești, iar cei de după noi se vor întreba ce au făcut „bătrânii" din secolul trecut pentru civilizația noastră de tip tradițional? Cu ce ne prezentăm, domnilor colegi, la judecata celor din mileniul trei? Atunci noi vom fi considerați doar martorii neputincioși ai dispariției civilizației tradiționale românești, această temelie a identității noastre culturale. Drama culturii populare românești este, indiscutabil, *dispariția!* Și dispariția este ireversibilă, nu putem s-o oprim noi! Iar ritmul de prefaceri niciodată nu a fost cel de astăzi! Nu au dispărut valori tradiționale în ultimii 50 de ani de comunism câte au dispărut în ultimii 5 ani de democrație! Poate veți spune că bunurile culturale trebuie să circule! Da, așa e! Dar pe mine mă interesează cum! Dispar unicate, valori inestimabile și le regăsești în talciocuri, în târguri de vechituri, nu la marile *case de licitații* internaționale, nu la bursa adevăratelor valori patrimoniale, acolo unde le este locul!

Sunt întrebări care nu-mi dau pace, cărora singur nu le pot găsi o rezolvare, drept pentru care, iată, le-am adus în fața Dvs.

În ceea ce mă privește cred că se cuvine mai întâi să ne facem un profund examen de conștiință, să ne-ntrebăm fiecare, deadevăratelea — *ce-am făcut în ultimii 5 ani?* și să găsim motivația necesară —, dar și *posibilități și resurse* de a demara *urgent* acțiunea de *salvare* a ceea ce se mai poate salva. Necesitatea investigării urgente a tuturor segmentelor de civilizație tradițională este reclamată — așa cum spuneam — de dezvoltarea haotică, pierdută de sub control, a societății românești. Obiectivul major este obținerea unei *baze documentare* cât mai complexe și complete în vederea completării și elaborării marilor sinteze ale etnologiei românești — *Atlasul etnografic* și *Enciclopedia civilizației tradiționale*. Ele vor reprezenta „răspunsul" etnologilor români la întrebările privind *identitatea*, *unitatea* și *continuitatea* noastră. Pentru a realiza, într-un timp record, o cercetare de o asemenea anvengură este necesară conjugarea tuturor eforturilor științifice din România (și nu numai!). Și mai ales trebuie să existe, să funcționeze acele „vase comunicante" care leagă *muzeele* de *instituția de cercetare* și de *învățământ*.

Pornind de la experiența acumulată de colegii de la *Atlasul etnografic* și de la *Dicționarul general al literaturii române*, coordonatorul este un eminent folclorist român — dl. I. Datcu, dar cooptând cercetători și din alte domenii (îndeobște specialiști în prelucrarea pe calculator), vom putea întocmi acel visat *chestionar național* care să ne permită radiografierea tuturor segmentelor de civilizație tradițională românească, acum la sfârșit de mileniu II. Aceasta presupune patronarea acțiunii noastre de către Academia Română care va numi specialiști și *institute* de coordonare, un „stat major" și, evident, un „cartier general", care să coordoneze elaborarea unei metodologii unitare, cu o terminologie clară, racordate la standardele europene pentru a ne putea face cunoscute rezultatele cercetărilor şi în afara graniţelor.

Aşadar, onorat auditoriu, un „stat major", „un cartier general", o mare *bătălie* pe care trebuie să o câştigăm — bătălia etnologiei româneşti cu inerţia, dar şi bătălia pentru câştigarea, recunoaşterea şi menţinerea unui statut ştiinţific internaţional. Vom lăsa, astfel, celor de după noi, acel instrument de lucru care legitimează orice ştiinţă: în cazul nostru — o „carte de învăţătură" privind — **enciclopedia culturii şi civilizaţiei noastre tradiţionale.** Dacă o vom pierde, va fi una dintre acele pierderi *ireparabile* pentru cultura românească, pentru definirea noastră culturală, pentru definirea noastră etnică. Şi încă ceva: dacă civilizaţia şi cultura noastră tradiţională reprezintă un adevărat „miracol", un miracol posibil numai datorită unui mare set de circumstanţe favorabile, odată ce miracolul s-a produs, s-a înfăptuit, de-acum suntem responsabili de destinul acestuia, de fapt de destinul nostru: ce vom face, domnilor, din noi şi cu noi?!

Cluj-Napoca, 26 oct. 1995

CE ESTE MUZICA BIZANTINĂ?

TITUS MOISESCU

Ne întrebăm adesea ce este de fapt muzica bizantină, care-i sunt caracteristicile, în ce constă ineditul acestei arte străvechi, practicată în Biserica Ortodoxă Română secole de-a rândul. Întrebarea îşi are rostul ei, deoarece în ultimii ani am fost martorii multor manifestări artistice atribuite acestui domeniu atât de specializat al artei sunetelor, manifestări ce au plutit de cele mai multe ori într-o confuzie regretabilă. Pentru că nu tot ce se cântă în biserică, nu tot ce aparţine cântării religioase este cu adevărat muzică bizantină. De aceea sunt necesare unele referiri la structura, caracteristicile şi evoluţia acestei arte ce provine din secole îndepărtate.

Muzica practicată în biserica răsăritului ortodox creştin este cunoscută sub denumirea de muzică bizantină. Pentru că se cultiva în Bizanţ şi în toate centrele mănăstireşti ale Orientului ortodox din întreg Imperiul Bizantin a fost numită „muzică bizantină", denumirea fiindu-i atribuită de muzicologii şi istoricii epocii moderne. *Muzica bizantină este în esenţă religioasă* şi aşa a rămas până astăzi. Strâns legată de biserică, de oficiile religioase la care este utilizată, ea contribuie în mod eficient la crearea şi întreţinerea unei spiritualităţi specifice pentru glorificarea divină, amplificând şi înfrumuseţând în modul cel mai armonios imnografia creştină a primelor veacuri. Muzica bizantină *este creaţia unor compozitori renumiţi*, ale căror nume au fost nemurite în vechi manuscrise muzicale sau au rămas anonime. Ea îşi are caracteristicile ei, regulile ei, stabilite de teoreticieni şi transmise prin scrierile lor manuscrise, dar şi interpreţi virtuozi care au practicat cântarea în marile centre monahice, unde aceasta s-a desfăşurat; experienţa marilor psalţi s-a răspândit la rându-i şi pe *calea tradiţiei*, a tradiţiei bune, constituind o sursă de informare importantă, de care trebuie să ţinem seama ori de câte ori vom intra în contact, auditiv sau vizual, cu această muzică.

Una dintre principalele caracteristici ale cântării bizantine constă în structura ei vocal-monodică, omofonă. Monodia bizantină constituie singurul mod de exprimare muzicală în cultul ortodox. Este cunoscut faptul că polifonia corală religioasă a fost introdusă în biserica ortodoxă mult mai târziu — la noi abia către mijlocul secolului al XIX-lea — iar polifonia instrumentală, aşa cum o putem asculta în cultul catolic, nu a fost nicicând practicată în biserica răsăritului ortodox. Deci *stilul monodic vocal* — exprimat prin mijlocirea vocii solistice sau a grupului coral omofon — reprezintă singurul mod de manifestare a artei muzicale bizantine, de la primele ei afirmări şi până în zilele noastre.

Ethosul muzicii bizantine este cu totul original şi inconfundabil, putând fi recepţionat ca atare de la primele contacte auditive cu această artă, iar principalul atribut al acestui ethos îl reprezintă aşa-numitele ehuri, cunoscute în muzica occidentală sub denumirea de moduri. Melodiile bizantine sunt scrise într-unul din cele opt ehuri — 4 autentice şi 4 plagale — discursul muzical derulându-se în structura acestora şi având în componenţa lui formule melodico-ritmice caracteristice fiecărui mod în parte, dar şi fiecărui stil de compoziţie şi interpretare; sunt cunoscute şi practicate patru stiluri: *papadic*, *stihiraric*, *irmologic* şi *recitativic*.

Cât priveşte formele muzicale în care se desfăşoară creaţia muzicală bizantină, acestea corespund unor *scheme arhitectonice liturgice preexistente*, statornicite de biserică şi transmise prin tradiţie cu o evidentă rigurozitate. La rândul lor, schemele arhitectonice sunt determinate şi de poezia imnografică specifică ce stă la baza muzicii, aceasta provenind fie din psalmii biblici, fie din creaţia imnografică a perioadei creştine. Există deci o formă arhitectonică a trisaghionului, o alta a heruvicului, alta a chinonicului.

Istoria muzicii bizantine este propriu-zis istoria notaţiei bizantine, periodizarea istorică subsumându-se evoluţiei sistemelor de notaţie. De aceea, pentru muzică vom avea în vedere mai degrabă viabilitatea sistemului şi mai puţin perioadele istorice în care aceasta a evoluat. În timpul existenţei de peste o mie de ani a Imperiului Bizantin s-au desfăşurat cel puţin *patru sisteme de notaţie*, identificate, clasificate şi cercetate de muzicologi în toată complexitatea lor. Dacă ţinem seama de evoluţia notaţiei neumatice, cum firesc se cuvine — deoarece creaţia se încorporează acesteia şi vieţuieşte tocmai datorită notaţiei — periodizarea îmbracă dimensiunile determinate de aceasta. În consecinţă, considerăm că trebuie să avem în vedere, în general, două mari perioade:

a) *Muzica veche bizantină*, care cuprinde tot ce s-a creat până la începutul secolului al XIX-lea — adică „muzica bizantină” propriu-zisă şi „muzica de tradiţie bizantină” — ceea ce denumim noi prin „*vechea sistimă*”.

b) *Muzica modernă*, *muzica psaltică*, *chrysanthică*, oficializată de Patriarhia din Constantinopol la anul 1814 și cunoscută sub denumirea de „*noua sistimă*", cea care se practică și astăzi în biserica ortodoxă.

Cea mai interesantă pentru cercetători este muzica veche bizantină, aceasta oferind un inedit multidirecțional, atât în ce privește structura melodică, ritmică și modală, cât și în privința stilului și a formei în care au fost compuse cântările. Prin „*muzică bizantină*" se înțelege de obicei creația realizată de compozitori până la căderea Imperiului Bizantin, adică până la anul 1453, iar prin „*muzică de tradiție bizantină*" este definită creația secolelor XV–XVIII, deci până la apariția noii sistime chrysanthice. În consecință, atunci când ne vom referi la sintagma muzică bizantină, vom avea în vedere aceste perioade. La rândul ei, muzica veche bizantină a cunoscut mai multe etape de evoluție, corespunzătoare câtorva perioade de notație succesive : *notația ecfonetică*, *notația paleo-bizantină*, *notația medio-bizantină* și *notația neo-bizantină* sau Koukouzeliană, aceasta din urmă fiind cea mai stabilă, mai viguroasă. În acest sistem și-au notat cântările lor primii compozitori români din secolele XV–XVI – Evstatie Protopsaltul Putnei, Dometian Vlahu, Theodosie Zotica – ca și cei din secolele următoare, XVII–XVIII, Iovașcu Vlahu, Vlad Grămăticul, Filothei Ieromonahul și mulți alții.

Către mijlocul secolului al XIX-lea și-a făcut apariția în cântarea liturgică ortodoxă o nouă dimensiune liturgică : *Cântarea corală religioasă* armonică și polifonică, care se practică numai în limitele oficiului Liturghiei, celelalte oficii (Vecernia, Miezonoptica, Utrenia etc.) continuând să se desfășoare în consonanța monodiei vocale psaltice.

Concluzionând, am putea preciza următoarele caracteristici stilistice ale muzicii bizantine :

1. Prin conținut și formă de prezentare, cântării bizantine îi este specific *stilul eclesiastic* al epocii medievale.

2. Din punctul de vedere al sintaxei muzicale, al procedeelor de construcție muzicală, *stilul vocal monodic, omofon*, este cel practicat în această creație atât de specifică ortodoxismului de origine bizantină exprimat prin mijlocirea vocii solistice sau a grupului coral omofon, acompaniat adesea de așa-numitul *ison* (o pedală continuă pe sunetele de bază ale ehului cântării).

3. Din punctul de vedere al facturii muzicale, de caracterul în care evoluează discursul muzical, de modul de interpretare și de creație a cântărilor practicate în cultul ortodox, specifice deci muzicii bizantine, distingem patru stiluri : *papadic calofonic*, *melismatic-vocalizant*, *stihiraric*, *irmologic* și *recitativic*. Aceste patru stiluri se raportează, atât la creație, cât și la interpretare.

4. Din punctul de vedere al evoluției istorice, muzica specifică ortodoxismului cunoaște patru mari etape definitorii ; fiecare din ele având o fundamentare și caracteristici proprii :

a) *Muzica bizantină propriu-zisă*, practicată în vechiul Imperiu Bizantin, cu sistemele vechi de notație – ecfonetic, paleo-bizantin, medio-bizantin și neo-bizantin (sau Koukouzelian), – specifică secolelor VIII – –XV (1453).

b) *Muzica de tradiție bizantină*, care s-a dezvoltat în răsăritul ortodox începând cu cea de a doua jumătate a secolului al XV-lea (deci după anul căderii Bizanțului) și până la începutul secolului al XIX-lea (anul 1814), când a fost oficializată noua reformă a acestei muzici.

Aceste două perioade constituie așa-numita de noi *muzica veche bizantină* sau *vechea sistimă*, deoarece, din punctul de vedere al sistemului de notație, al stilurilor specifice, al structurii repertoriului, nu există diferențe între ele.

c) *Muzica chrysanthică, muzica psaltică* sau *noua sistimă*, care a fost introdusă în ritul ortodox la începutul secolului al XIX-lea (anul 1814), fiind fundamentată pe un nou sistem de notație, pe noi structuri modale. Această muzică se practică și astăzi în Biserica Ortodoxă Română, păstrând în esență toate caracteristicile stilistice enumerate de noi mai sus (nr. 1—4). Adesea, această muzică este denumită și *muzică psaltică*, fiind compusă pe stihuri din psalmi și executată de psalții și protopsalții cântăreți la strană.

d) *Muzica corală religioasă,* armonică și polifonică, introdusă în Biserica Ortodoxă Română către mijlocul secolului al XIX-lea. Acesteia îi lipsește caracterul monodic, una din principalele trăsături stilistice ale muzicii eclesiastice bizantine.

Muzicologii români au întreprins numeroase cercetări în domeniul cunoașterii și descifrării vechii muzici bizantine. Sunt necesare însă noi eforturi pentru a putea pătrunde și mai adânc în toată complexitatea acestei arte atât de puțin cunoscute și valorificate.

ANCHETA INTERNAȚIONALĂ REF/*„REF" INTERNATIONAL INQUIRY*

— DE CE STUDIEZ FOLCLORUL AZI?/*WHY AM I STUDYING FOLKLORE TODAY?*

În timpul cât am funcționat ca lector de limba română la Universitatea din Turku, am stabilit unele contacte cu specialiștii în cultura populară din această parte a Europei, Finlanda (și țările nordice în general) deținând un loc important în mișcarea de idei din folcloristica mondială, dacă ar fi să ne gândim numai la Kaarel Krohn și Antti Aarne, dintre predecesori, sau la Matti Kuusi ori Lauri Honko, dintre contemporani.

În orașul Turku își are sediul Institutul Nordic de Folclor (NIF), unul din cele aproape 40 de instituții create și subvenționate de guvernele Danemarcei, Finlandei, Islandei, Norvegiei și Suediei, în baza acordului cultural dintre țările nordice semnat în 1971, cu scopul de a promova studiile de folclor în aceste țări.

Tot aici există două universități, una de limbă finlandeză *(Turun Yliopisto)*, alta de limbă suedeză *(Åbo Akademi)*, cu departamente de folclor și istoria religiilor, de etnologie și antropologie.

Societatea Folklore Fellows își are, de asemenea, sediul în Turku, sub egida acesteia organizându-se, la fiecare doi ani, cursuri de vară cu participare internațională.

Nordic Institute of Folklore și celelalte instituții de profil menționate organizează sistematic întâlniri cu specialiști de prestigiu din întreaga lume și dezbateri pe teme de stringentă actualitate în domeniul folcloristicii.

În cadrul unei astfel de dezbateri, stimulat de diversitatea punctelor de vedere exprimate de participanți, am lansat întrebarea : **"Why Am Studying Folklore Today?"** *(„De ce studiez folclorul astăzi?")*. D-na Gun Herranen, secretar științific al NIF, a luat inițiativa difuzării acestei întrebări și a colecționat răspunsurile. Ulterior, la Simpozionul Internațional „Satul European", de la București din septembrie 1994, am relansat întrebarea care a fost primită cu interes de participanți.

Am precizat, de fiecare dată, că se doresc răspunsuri care să reflecte experiența proprie, punctul de vedere, perspectiva personală a celui care ia parte la anchetă.

Începem acum publicarea primei serii de răspunsuri, altele urmând să apară în numerele viitoare ale REF.

Adresând vii mulțumiri d-lui dr. Alexandru Dobre, redactor-șef al „Revistei de etnografie și folclor", pentru solicitudinea cu care a pus la dispoziția participanților paginile prestigioasei publicații, menționăm că

ancheta rămâne deschisă. Aşteptăm răspunsurile dvs. — 1—2 pagini dactilografiate, într-o limbă de circulaţie internaţională (engleza, de preferinţă) — pe adresa REF.

Prof. univ. dr.
Nicolae Constantinescu

"REF" INTERNATIONAL INQUIRY

When I was acting as a lecturer in Romanian at the University of Turku, I established some contacts with specialists in the field of folk-culture of this part of Europe. It is well known that Finland and the Nordic countries as well hold a privileged position in the development of the international folklore ideas; suffices to mention the names of Elias Lörnot, Kaarel Krohn, Antti Aarne, among the forerunners, or those of Matti Kuusi and Lauri Honko, among the contemporaries.

In the town of Turku is located the Nordic Institute of Folklore, one of about 40 common Nordic institutions and bodies set up by the governments of Denmark, Finland, Iceland, Norway and Sweden, under the terms of the 1971 Nordic agreement on culture. The aim of NIF is to promote cooperation in folklore research.

Here, too, there are two universities — one for Finnish speaking students *(Turun Yliopisto)*, the other for the Swedish speaking students *(Abo Akademi)*, both with solid departments of Folklore, Ethnology, History of Religion, Cultural Studies.

The "Folklore Fellows" Society, based also in Turku, organizes every two years, its international summer courses in Folklore and Folkloristics, bringing together distinguished guests and young students in this field from all over the world.

NIF and the other institutions mentioned above organize periodically scientific meetings, panels, workshops in which the most actual issues of folk-culture are debated.

During such a scientific discussion, stimulated by the diversity of the points of view expressed by the participants I raised the question: "Anyway, why are we studying folklore today?" Mrs. Gun Herranen, the research secretary of NIF, took the initiative of spreading the question by mail and collected the answers. Later on, at the International Symposium "European Village", in September 1994, I re-launched the question which was received with a vivid interest by the participants.

I clearly mentioned, all the times, that the answers should reflect the personal experience, point of view, perspective of that who takes part in the inquiry.

We are starting now to publish the first set of answers; others will be printed in the future issues of "REF".

Expressing our deep gratitude to Dr. Alexandru Dobre, editor-in-chief of "REF" for having offered to the participants the pages of this prestigious academic publication, let's mention again that the inquiry is open. We are waiting for your answers, 1—2 ready-to-print pages, in an international language (preferably English), mailed to the "REF" 's address.

• MARGARET HIEBERT BEISSINGER

— Wisconsin, U.S.A. —

I have been formally studying folklore since my undergraduate years in the 1970s when I was a student of Albert Lord's at Harvard University. At that time I became particularly interested in oral epic and in the Balkans. Working as a graduate student into the 1980s (also with Lord at Harvard), I continued my study of both epic and Balkan folklore, concentrating on Romanian and South Slavic oral traditions. At the present time, I continue to be actively involved, in both research and teaching, in the study of folklore, in the "reading" of oral literature. In addition to ongoing research on oral literary genres in the Balkans, one of my current interests is how women figure in folklore — how their voices, activities, and concerns are expressed. In a recent project I compared several major nineteenth century literary epics of southeastern Europe (such as Njegoš's *The Mountain Wreath)* with their contemporary oral epic counterparts, approaching gender roles in the various texts and their appropriation for political and nationalistic purposes. At the moment I am working on a comparative analysis of death lament in the Balkans, viewing the genre as a mode by which the female voice is expressed in a strongly patriarchal milieu. This forms part of a larger project in which I wish to explore other aspects of life-cycle oral traditions, a topic that resonates in the context of contemporary southeastern Europe — steeped as it is in tradition, yet on the forefront of "post-modern" society.

In addition to research, since the 1980s I have taught folklore and Balkan languages at the University of Wisconsin-Madison, where there is a large Folklore Program covering a wide variety of world areas and genres. Reflecting my own research interests, I typically teach courses on oral literature (such as epic and ballad) and Slavic and East European folklore, as well as graduate-level tutorials on theoretical approaches to oral literature.

These are the types of projects that fascinate me and sustain my research and teaching interests. Why? Why *am* I studying folklore — topics such as oral epic and ritual poetry of the life cycle? Simply put, these genres provide among the most profound and vivid modes of expression through which people order their own experience and thus their world. The study of oral narrative and ritual poetry brings insight not only to the understanding of traditional culture, but also to the recognition of the larger picture of the "human experience". Life itself is one long narrative, punctuated by moments of intense significance. Oral epic (representing the epitome of artistic narrative expression in the traditional context) and the rituals that demarcate this "life narrative" thus become powerful forms of expression of the most deeply-held values in society. This sense of the significance of oral literature (viewed from a wide variety of perspectives) is something I aspire to impart through my research, writing, and teaching.

The reasons why I study folklore represent my deepest feelings about the discipline and why it holds so much fascination for me. On the most fundamental level, I love the materials found in the rich treasure-houses of traditional culture. Who can deny the beauty, humor, wisdom, and solace that one finds in folklore? Traditional stories, songs, proverbs, jokes, ways of cooking, family rituals at Christmas or Passover, prohibitions surrounding birth, festivities at wedding banquets, and much, more add up to what folklore is all about. I relate to it on a deeply personal level and therefore I study it; it speaks to me and brings meaning to my life.

• NICOLAE CONSTANTINESCU

— Bucharest, Romania —

Although at first glance the question could sound weird, if not entirely silly — everyone knows (or assumes) why he or she is devoting most of his/her time, energy and efforts to the study of Folklore — at a closer look it may turn to be not so outrageously simple and meaningless.

It is true that for more than one and a half century folklorists in Europe and, later on, all over the world "just did it", collecting, classifying, comparing, interpreting folklore without asking very much ⟨why⟩ (this was very often the implicit starting point, the moving force of their endeavours), but raising from time to time the questions ⟨what⟩ and ⟨how⟩. So, there are in "Why am I studying folklore today?" at least three terms that, in order to get a satisfactory answer to ⟨why⟩, should be first clarified: "I", "folk-lore" / "Folklore", and "today".

For, "I" ("We") — the scholar(s), the researcher(s), the investigator(s) of folklore, in a word the folklorist(s) is (are) different not only if taken as individuals (male/female, young/old, clever/less clever, etc.), but also as members of well-defined socio-cultural groups (western/eastern, (super) developed/under-developed or developing countries, rural (more traditional) / urban (less traditional) types of civilization, older or newer traditions in folklore study, past/present oriented approaches to folklore studies, etc.) Therefore, ⟨why⟩ depends, first, on the "I" ("We") who is (are) studying folklore today.

On the other hand, very often folklore students were little interested in defining the object of their studies, mainly in those places where folklore offered itself as a surface river the sources of which were to be found in the very remote past. But, if the antiquity of folklore has never been questioned, its future was, from the very beginning, seen as unsure, its extinction was predicted as early as it was "discovered". The dea of folklore as a living reality, as a "living tradition' (faits naisisants', 'faits vivants') belongs to our century, and it led later on to an unlimited extension of the sense of this term, following a well-known judgement : if "among others *we are the folk*", then everything *we* produce is *folklore*. But in areas like that where I am coming from, where folklore in Thoms' old meaning is still a touchable reality, these new perspectives did not really strike roots. Dundes' formula is often quoted, but seldom taken for granted. It does not mean that those who are past (tradition) oriented do not see and do not understand the obvious changes folklore underwent, but as long as the old stock (printed or manuscript collections, public and private archives) is literally endless, and it gets day by day enlarged, the problem of ⟨what⟩ we are studying is far out of sight of many of my fellow countrymen. And so is the ⟨crisis of representation⟩ of the object, even if the everchanging feature of folklore is naturally admitted, as is the perpetual re-shaping of the object, a Sisyphic effort of ever coming back to the ground of the things, that, in fact, gives folkloristics an everlasting regenerating force. At large, the Romanian studies of folklore float between past and present, between a historical perspective and a phenomenological one, between the quest for deepest roots, vestiges, traces of a remote and probable tradition, and the attempt to catch the living, actual reality, as it presents itself to today's observer.

But even this ⟨today⟩ or ⟨now⟩, which should be the same for all of us living in the same calendar system, does have special connotations when regarded from a politic, economic, socio-cultural point of view. For Eastern, former Communist countries, there were 40 years of isolation, lack of communication, interdictions, ideological restraint behind the ⟨Iron Curtain⟩. Now, since 1990, the Easterners (the Romanians *in spe)* find themselves in a race to catch... the past, to retrieve their own values that, for ideological reasons, were forbidden (scholars in emigration, those who openly opposed the regime or whose past was not ⟨clean⟩) and to assimilate the Westerners' achievements to which they did not have access at the proper times. Equally, this is the time for reshaping the frame of mind, not because of some unforgivable concessions to ideological commendments, but because of the self-censorship one had to observe in order to survive as a scientist (researcher, professor, etc.).

What I feel as a *must* and an answer to ⟨why⟩ in folklore studies today is the critical perspective, the critical approach, a look turned on our own object (be it ⟨folk-lore⟩ or ⟨folklore⟩, a vivid dialogue with the past and the present, a necessary re-thinking, re-definition of the main concepts we are dealing with, a more open understanding of folklore in its cultural context, an integrated ethnological/anthropological study of peoples' lore.

The basic goals of folklore studies have not essentially altered in the last hundred years or so, but the conditions, the folk-lore itself and the folklorists as well are today definitely changed.

• OUTI LEHTIPURO

– Helsinki, Finland –

When I began my studies at the University of Helsinki in autumn 1962 I was going to study Finnish, Finnish literature and history. I had never heard of the study of folklore. However, already by spring 1963 my major was the study of Finnish and comparative folklore. I have thought of myself as a folklorist ever since, although I continued to study those other subjects and in addition ethnology, religion and sociology.

Two things influenced the choice of my major. The most obvious one, which has also united many folklorists of my generation from Helsinki, was the basic course of folklore held by professor Matti Kuusi. While my Finnish studies were full of boring phonetic history, the study of folklore introduced by Kuusi was a fascinating domain. And what I wanted to be was a researcher.

The other reason, and probably the decisive one, was working at the Folklore Archives: young Matti Sarmela had begun his editorial work on Finnish folklore atlas and he needed a couple of workers to collect material. Through my work I became thoroughly acquainted with elf stories but above all I became familiar with the atmosphere of the archives and with older folklore students who were working in the house, Pentti Leino and Kari Laukkanen. With their help I became captured by the world of the study of small folklore which at the time was the most popular subject of the works of study of the department. I wrote my first work on sayings. However, I wrote my graduate thesis on God's Hymn, because I wanted to test my talents on the core domain of folklore, Kalevala.

The 60's was a time of expansion, excitement and constant discussion over method in Finnish study of folklore: the questions of structural analysis of small folklore were followed by the problems of the analysis of traditional varieties which were discussed in the method seminars led by Lauri Honko who moved to Turku and became professor. Along with NEFA's first Scandinavian field seminar came a more research orientated fieldwork and principle discussions on the relations between the study of folklore, ethnology, cultural anthropology. In that atmosphere the subject of my thesis, God's Hymn, began to feel more and more anachronistic and so, when Lauri Honko offered me the opportunity to do some field research in Hyömäki, Hauho which was one of the subject villages of the research group of the University of Turku, I took the bait immediately. I am still on that gig.

The boom of the 60's took the folklorists of my generation out on the field and some of them have already returned with their catch — and a heap of tapes in the archives won't do. I myself am still looking for a satisfactory answer to what folklore really is, what kind of phenomenon it should be seen as. And I won't be satisfied until I fit both the Kalevala epic and the stories of Hyömäki into the same picture.

During the last winter my outlook has become considerably clearer. Teaching teaches. The basic course, research history, community and folklore, methodology, seminar, students' lectures and graduation thesis: if your view won't clear up in this churning, then this is not the right occupation for you!

As a student I was first fascinated by the Kalevala poems and sayings, unwritten literature; then by the stories of living people from Savo, Kauhajoki and Häme. On the background I could hear the story tellers of my own life — my quick-tongued aunts from Savo and the voices from the hayfields in Hämälänkylä in Sumiainen. Maybe the essential thing of folklore for me is that it shows the ability of ordinary people to interpret and crystallise their experiences of life and world and to share it with others, today and in the future.

• ULRIKA WOLF-KNUTS

– Abo (Turku), Finland –

Besides quite practical reasons, folkloristics being my way of earning my living, I study folklore because I learn a great deal from it concerning important facts of mankind. To me folklore is, in the words of Carl Wilhelm von Sydow, the way people think and express their thoughts in folk poetry, folk customs and folk belief. In other words, folklore is a means of expressing attitudes and values that, maybe, are not accepted, when declared outright, but which are still prevalent and even directing people's actions. I see folklore as a stock of constantly recurring ideas which, though they may change from time to time, nevertheless have been accepted by people and have constituted the foundation of the building of society. As a matter of fact, most people are not able to express complicated fundamental issues verbally in a systematically and logically consistent way. To them folklore may be a means of expressing these things and, consequently, the task of the folklorist is to find out, what patterns of thinking lie behind the opinions relevant in society, today as well as in historical times. As examples I could mention the idea of progress, which we are wrestling with today, when progress does not seem to be self-evident any longer, or the idea of the *mundus senescens*, which contains ideas of nationalism, identity and nostalgia.

As a folklorist I can easily spot appearing nationalistic movements, in some cases much earlier than non-folklorists would do. Nationalism is nowadays very central to European politics and some of the movements have my sympathy, whereas others do not. As a folklorist I would like to understand where the borderline goes between a sound nationalism, which gives people a good selfconfidence, and an unhealthy nationalism that turns man into man's wolf. The same applies to identity issues as well.

I also study folklore in order to broaden my historical perspective. How people have solved their problems of different kinds has been to me an inspiring way of looking upon folklore. The *Märchen* tell us, for instance, that it is better to be a cheater than a villain, and that seems to hold true for life, too ! Life seems sometimes to be unbearable, folklore offers ways to escape. I find it most interesting to study those ways, because they tell us a lot about people's dreams and ideals, and this in turn tells us a lot about where society has failed and where we can expect crises to come. The problems of today are unique and new only on the surface, at heart they are the same ones as those people struggled with more than thousand years ago. When I broaden my historical perspective I can also look upon recent times with some distance, which is important in the uncovering of cultural phenomena. This is equally important whether one wants just to understand some phenomena or warn and adjust people because one thinks that society has taken the wrong track. In this way knowledge of folklore is an aid in raising new generations, one of my main tasks as a university teacher.

In addition to the fact that the study of folklore has given me an all-round education, it has made me aware of several kinds of prejudice in society. If with the help of folklore can erase a few types of prejudice in some of my students I think that my task as a university teacher is fulfilled at least in one respect.

The study of folklore has opened my eyes to the fact that man has changed very slowly since we first got written evidence. We still have the same dreams of happiness, salvation, eternal youth, beauty and mahood as the ancient Sumerians did. The same problem concerning the borderline between my wishes and the needs of somebody else as those mentioned in the Bible are still relevant. Folkoristics has a deep perspective on history, namely if one studies the ideas, thoughts and dreams of man. On the other hand folkloristics has a shallow perspective on history, namely if one studies the view of the unique, common human being on himselt and his life. Whereas philosophers look for general systems of thinking, folklorists look for latent systems in order to explain the world view of the individual.

SABINA ISPAS, *Cântecul epic-eroic românesc în context sud-est european. Cântecele peţirii*, Bucureşti, Editura Minerva, Seria „Universitas", 1995, 183 p.

Sabina Ispas, cercetător ştiinţific principal I la Institutul de Etnografie şi Folclor „Constantin Brăiloiu" al Academiei Române, ocupă o poziţie distinctă între folcloriştii români din generaţia matură, legându-şi numele de o realizare majoră a folcloristicii actuale — *Lirica de dragoste. Indice motivic şi tipologic*, 4 vol., 1985—1989 (în colaborare cu Doina Truţă), instrument de lucru de indiscutabilă utilitate (vezi în acest sens recenzia noastră la vol. I în REF, tomul 31, nr. 2, 1986; de asemenea nota *O recunoaştere internaţională*, idem, tomul 39, nr. 5—6, 1994). În acelaşi sector, o altă lucrare îşi aşteaptă, din 1987, editorul: *Lirica socială. Index motivic şi tipologic* (în colaborare cu Radu Niculescu).

Volumul imens de muncă solicitat de studii de o asemenea anvergură nu a împiedicat-o pe Sabina Ispas să tenteze şi alte domenii ale literaturii orale între care epica populară în versuri deţine un loc privilegiat. Volumul *Cântecul epic-eroic românesc în context sud-est european. Cântecele peţirii* stă mărturie în acest sens, autoarea adunând aici, într-o viziune coerentă, observaţiile sale privitoare la o secţiune numai a naraţiunilor populare în versuri, anume cântecele epice fantastice al căror nucleu narativ are atingere cu aşa-numitele rituri de trecere, mai exact cu căsătoria, respectiv cu momentele preliminare ale acesteia — căutarea, alegerea, obţinerea soţiei, cererea în căsătorie, „peţirea" acesteia.

Cercetător experimentat, Sabina Ispas cunoaşte bine legile construirii discursului ştiinţific, măcar că, aşezându-şi demersul sub semnul exigenţelor impuse de D. Caracostea cu circa 50 de ani în urmă („Avem nevoie de o cunoaştere a bunurilor noastre tradiţionale care să îndestuleze deopotrivă pe filosof, pe istoric, pe filolog, pe estetician, pe etnolog, oricare ar fi şcoala pe care o reprezintă") îşi asumă o sarcină dificilă şi chiar riscul unui eclectism, pe care cercetarea actuală încearcă să-l evite prin ultra-specializare, îngustă adesea, dar având avantajul profundităţii. De altfel, acelaşi D. Caracostea avertiza, la vremea respectivă, asupra pericolului specializării stricte care, chiar dacă „păzeşte de apele diletantismului, conţine totuşi o primejdie: te ţine atât de strâns legat de exigenţele specializării, încât nu mai ai timp să priveşti cum ar trebui disciplinele înrudite" (*Poezia tradiţională română* I, p. 25).

Autoarea cărţii de faţă este ferită de astfel de riscuri, având avantajul cunoaşterii adâncite a unor largi secţiuni ale folclorului românesc, alături de lirica populară fiind preocupată şi de speciile rituale — colindul în primul rând (vezi *Flori dalbe de măr. Din poezia obiceiurilor de iarnă*, Editura Academiei, 1987, şi, mai recent, *Calendae, calendar, colindat*, REF, tomul 40, nr. 4, 1995), precum şi de relaţiile intime ale literaturii populare, orale, cu literatura „de autor" (vezi teza de doctorat *Raporturi între literatura apocrifă, cărţi populare şi folclor. Ciclul solomonian în cultura română*, ms., 1979).

Constituie, de asemenea, un avantaj — dar şi o dificultate, desigur — faptul că epica populară în versuri, „cântecul povestitor de ascultare" s-a bucurat în folcloristica românească de un interes constant, fiind probabil categoria folclorică cel mai intens studiată, de la Alecsandri şi G. Dem Teodorescu până la N. Iorga, D. Caracostea şi P. Caraman, şi de aici la Gh. Vrabie, Al. I. Amzulescu, A. Fochi spre a cita doar câteva nume, dintre cele mai ilustre.

Cu toate acestea, fiecare nouă abordare a domeniului trebuie să se întoarcă, oarecum, la obârşia lucrurilor, mai exact chiar la definirea categoriei şi a claselor acesteia. Cunoscută în literatura de specialitate sub numele de „baladă", „cântec epic", „cântec bătrânesc", „cântec narativ", epica populară în versuri se delimitează, în egală măsură, de lirica populară (în versuri, cel mai adesea) şi de epica populară în proză (basm, legendă, snoavă), ca şi de speciile narative rituale (Pluguşor, colinde, oraţii, unele descântece), cu care — pe de altă parte — întreţine strânse relaţii, mai ales la nivelul temelor şi motivelor.

Autoarea decupează, în interiorul acesteia, o clasă relativ restrânsă în care domină fantasticul (sau „miraculosul" — vezi disocierile din cap. II al cărţii, p. 46—58) şi ale căror „nuclee narative" sunt centrate în jurul temelor căutarea soţiei, lupta cu monstrul, confrun-

REF, tom 41, nr. 3—4, p. 303—317, Bucureşti, 1996

tarea dintre viitorii soți (p. 59). Sunt astfel analizate, în ordine, „baladele" sau „cântecele narative" *Iovan Iorgovan, Sâla Samodiva și Dălea (Bogdan) Damian, Domnul Chipor Crai, Trei frați cu nouă zmei, Vidros, Novac și Zâna, Letinul bogat.*

Comentariile urmăresc cu stăruință câteva ținte precise: atestarea *vechimii* cântecelor respective, situate — toate — ca timp al genezei „în perioada de destrămare a obștii gentilice", „în momentul dizolvării obștii țărănești" (p. 29), evidențierea raporturilor de filiație cu speciile rituale (colinde, cântece funebre) și cu speciile narative în proză (legendă, basm), socotite a fi anterioare chiar acestui strat al cântecelor narative; acreditarea ideii că prin căsătoria eroului cu un partener *din afară*, din altă lume, din altă țară, din alt neam se produce nu numai o schimbare radicală în statutul acestuia, dar se instituie și o dinastie, se pun bazele unei familii domnitoare. Acest din urmă obiectiv constituie și un argument în încercarea de a susține, cu mijloace noi, mai vechea teorie a originii „aristocratice", „de curte" sau „aulice" a epicii populare (p. 32—33).

Autoarea nu pierde nici o clipă din vedere *textul*, se lasă condusă de acesta, îl scrutează cu voluptate de filolog (etimologii, onomastică, toponimie), îi descifrează sensurile ascunse sau obscurizate de trecerea timpului. Această imersiune în adâncul textelor cântecelor analizate se soldează, previzibil, cu scoaterea la suprafață a unor mari blocuri narative în ale căror striațiuni se păstrează urmele unor mituri, concepte, atitudini și acte rituale străvechi, venind adesea de dincolo de presupusul moment genetic al respectivelor plăsmuiri, din „gândirea sălbatică" a omului societății primitive, fapt atestat și de grila interpretativă adoptată, îndatorată în mare măsură lui Gilbert Durand, Mircea Eliade, Vl. Propp (cel din *Rădăcinile istorice ale basmului fantastic*, care nu apare în bibliografie), Cl. Lévi-Strauss (de asemenea necitat în lista de lucrări, dar detectabil pe alocuri, uneori chiar invocat — v. p 98). Către aceleași timpuri ne îndreaptă și structurile familiale de rudenie prezentate în eșantioanele din cântecele pețirii analizate în volumul de față. Trecerea de la căsătoria endogamă la căsătoria exogamă, prohibirea incestului, căsătoriile preferențiale (sororat, levirat), instituirea unui tip special de rudenie „prin nășie" spirituală (cf. H. H. Stahl) (vezi pentru ansamblul problemei, e.g., Cl. Lévi-Strauss, *Les structures elementaires de la parenté*, 1949; Nicolae Constantinescu, *Relațiile de rudenie în societățile tradiționale. Reflexe în folclorul românesc*, 1987) sunt realități etnologice/antropologice pe care narațiunile populare în versuri sau în proză le-au consemnat și conservat ca atare și a căror amintire a fost perpetuată, cu modificările de rigoare, până în zilele noastre.

Pentru a înțelege mai bine tipul de discurs științific pe care îl propune Sabina Ispas în lucrarea sa *Cântecul epic eroic românesc în context sud-est european. Cântecele pețirii*, să urmărim demersul interpretativ din secțiunea consacrată unui cântec epic mai puțin cercetat, *Domnul Chipor Crai*, atestat — ni se spune — „într-o singură variantă", ceea ce ar fi o dovadă a vechimii, și socotit a fi „cel mai apropiat... de acel tip epic care a înflorit pe lângă curțile feudale și a prelucrat, sub forma creației artistice, o tradiție despre genealogia unei familii domnitoare" (p. 95). Încadrabil în tipul ATh 400—424, „soțul/soția animal", cântecul reprezintă „*istoria mitică a întemeierii unei dinastii*" (subl. aut.) (Idem). În centrul narațiunii se află *corbul* — personaj puternic individualizat în mitologia populară (vezi Mihai Coman, *Mitologie populară românească*, II, 1988, p. 94—99) și cu o mare frecvență în epica populară în versuri, unde deține poziția a doua, după cal; „apare în șase subiecte diferite, ca ajutător al omului aflat la nevoie", (Adrian Fochi, *Cântecul epic tradițional al românilor*, 1985, p. 35). În cazul de față, pasărea este pusă în relație cu omologul său din altă temă epică, înrudită cu aceea în discuție — *Corbul și Vântul*. Liantul dintre cele două teme epice îl constituie identitatea credințelor și reprezentărilor despre această vietate, încorporate în chiar substanța cântecelor. Sabina Ispas interpretează confruntarea dintre Corb și Vântul turbat în termenii unei lupte pentru „subjugarea și domesticirea maternității dezlănțuite, în fapt a feminității agresive și devoratoare" considerând că „Vântul turbat silește corboaica să se domesticească, să devină, într-un fel, ‚casnică', atașată spațiului constituit, familial" și joncționează acest nucleu epic cu motivul păsării-mamă capabilă de sacrificiu. Alungată de la curtea Domnului bolnav corboaica oferă spre sacrificiu un pui uriaș. Chipor Crai se însănătoșește și se căsătorește cu corboaica metamorfozată în femeie. În continuare, „povestea mitică" este transferată într-un timp istoric, găsindu-se în heraldica medievală o expresie a istoricizării mitului ori a mitizării istoriei.

Încercată exegetă a textului folcloric, autoarea percepe dificultățile unui astfel de demers și pledează pentru o lectură descătușată de „prejudecăți și întemeiată pe exhaustarea materialului" (p. 103).

Evident, orice interpretare nu reprezintă decât un pas spre adevărul ultim (dacă așa ceva există!), o etapă necesară în efortul continuu și nesfârșit de descifrare a plăsmuirilor populare, ale căror semnificații originare devin, cu trecerea timpului, din ce în ce mai obscure.

Polemică pe alocuri, cartea Sabinei Ispas ‚dă Cezarului ce-i al Cezarului', în sensul că se sprijină, preia, completează şi nuanţează opiniile antecesorilor şi creionează soluţii proprii, coerente în sistemul gândirii sale, fertile prin reacţiile pe care nădăjduim că, mai devreme sau mai târziu, le va stârni.

Nicolae Constantinescu

MIHAIL M. ROBEA, *Basme şi legende populare româneşti*, Bucureşti, Casa Editorială Muntenia, 1995, 239 p.

Pentru folcloristică şi etnologie, noua Casă Editorială ,,Muntenia'' (dir.: prof. dr. Mihail M. Robea) a debutat cum nu se poate mai fericit şi firesc în acelaşi timp: cu o carte de profil, respectiv cu volumul semnat de însuşi întemeietorul editurii, cunoscutul şi harnicul folclorist Mihail M. Robea, bucureştean de sorginte argeşeană.

Numele editurii (,,Muntenia'') este foarte semnificativ pentru contribuţiile importante ale autorului la cunoaşterea culturii populare contemporane din această provincie istorică românească, îndeosebi din zonele subcarpatice ale Argeşului şi Muşcelului, fiind probabil cel mai asiduu şi consecvent culegător al folclorului literar (în proză şi poetic) din zonele sale natale, în actualitate. Aceste contribuţii ne sunt cunoscute, parţial, din colaborările sale de-a lungul anilor la ,,Revista de Etnografie şi Folclor'' a Academiei Române, din al cărei colegiu de redacţie face parte, şi mai ales din lucrările sale publicate până în prezent, amintite şi în acest volum, precum: *Basme, snoave, legende şi povestiri populare. Folclor din Valea Vâlsanului-Argeş* (1979; 3 ediţii); *Folclorul poetic din Stroeşti-Argeş* (1980); *Basme populare româneşti* (1986). Lucrare premiată de Academia Română cu premiul ,,Simeon Fl. Marian''; *Basmul cu Ion Săracu şi Sfântu Soare, Basme populare din Muntenia* (1994).

Bogăţia şi diversitatea preocupărilor de folcloristică şi etnografie din zona Munteniei ale lui Mihail M. Robea transpar, de asemenea, şi din simpla enumerare a titlurilor lucrărilor sale de profil, inedite încă, însă pregătite deja pentru a vedea lumina tiparului, precum: *Colinde şi basme populare; Proza populară din Stroeşti-Argeş; Colinde, balade şi cântece populare. Poezii populare româneşti; Mioveni-Argeş. Monografie complexă (Istorie, civilizaţie sătească şi cultură populară).*

Volumul de faţă, prin conţinutul său folcloric literar, excelând îndeosebi în variante în marea lor majoritate inedite ale principalelor specii ale prozei populare, se adresează atât tinerilor cât şi cititorilor adulţi, iubitori de literatură populară, dar şi studioşi ai acesteia, cercetători în general ai fenomenului global al culturii noastre populare în actualitate, mărturie elocventă a funcţionării benefice a raportului tradiţie-inovaţie. Aşadar, titlul acestui volum nu acoperă în totalitate diversitatea conţinutului său, după cum însuşi autorul afirmă într-o foarte concisă ,,Notă'' asupra ediţiei (p. 4), căci este structurat în cinci mari capitole, la rândul lor unele fiind împărţite în subcapitole, respectiv: *I. Basme populare* (1. *fantastice*; 2. *despre dracul cel prost şi cu minciuni*), p. 5—110; II. *Snoave* (p. 111—136); III. *Legende, tradiţii populare şi amintiri istorice* (p. 137—178); IV. *Povestiri populare* (p. 179—184); V. *Texte-convorbiri* (1. *Obiceiurile tradiţionale*: a. *Obiceiurile de peste an*; b. *Alte obiceiuri populare*; 2. *Cântăreţi populari*: a. *Cântăreţi lăutari şi ţărani*; 3. *Ocupaţii tradiţionale*: a. *Agricultura*; b. *Grădinăritul*; c. *Pomicultura*; d. *Lucrul la pădure*; 4. *Meşteşuguri tradiţionale*: a. *Construirea de case*; b. *Rotăria*; c. *Olăritul*), p. 185—227.]

Deci, simpla înşirare a ,,tablei de materii'' a volumului demonstrează că acesta este mult mai cuprinzător decât o spune titlul său, însumând toate categoriile reprezentative ale naraţiunilor noastre populare orale şi nu numai cele denominate în titlu, ca şi o puzderie de bogate şi diverse ,,texte-convorbiri'', ,,texte-informaţii'' sau ,,etnotexte'', de un acut interes folcloristic şi etnografic, dar şi privind arta populară a zonei investigate de către pasionatul cercetător îndrăgostit şi legat prin atâtea fibre spirituale de meleagurile sale natale, care au constituit obiect de studiu pentru atâtea generaţii de studioşi ai culturii noastre populare tradiţionale.

De menţionat faptul, relevant, că toate textele publicate — atât variantele de naraţiuni aparţinând diverselor specii propriu-zise ale prozei populare orale, cât şi textele-convorbiri aferente unor obiceiuri, ocupaţii sau meşteşuguri tradiţionale — au fost excerptate din arhiva personală a autorului, culese şi înregistrate în ultimii ani de la un număr de proeminenţi naratori, povestitori talentaţi şi experimentaţi, cu un repertoriu apreciabil. De asemenea, variantele respective de naraţiuni populare, deşi ,,destinate unor cercuri mai largi de cititori'' şi — ca atare — ,,transcrise într-o grafie literară parţială, spre a se păstra totuşi culoarea locală şi particularităţile de grai'' (p. 4), sunt însoţite fiecare, ca de altfel totalitatea textelor din ,,cuprinsul'' volumului, de o substanţială ,,fişă de text'', tocmai spre a menţine caracterul ştiinţific indubitabil al colecţiilor respective de texte etnofolclorice, adunate cu atâta migală şi osârdie de-a lungul atâtor ani. Mai mult, toate variantele care performează diversele specii narative orale — şi îndeosebi basmele, snoavele, legendele, tradiţiile, amintirile şi povestirile —, ocurente în prezentul volum, au în final şi o serie de ,,note'' cu indicaţiile ,,scenice'' ale informatorilor-naratori, cu aceeaşi menire a relevării sporite a caracterului autentic şi sincretic al actului folcloric al povestitului, ducându-se astfel mai departe tradiţia ştiinţifică a editării documentare, acribic-filologice, a textelor de proză populară orală, promovată de reputatul şi regretatul folclorist literat Ov. Bîrlea (în clasica şi model de-acum *Antologie de proză populară epică*, vol. I—III, Bucureşti, Editura pentru Literatură, 1966).

În ceea ce priveşte textele folclorice ca atare, se remarcă prin reprezentativitatea lor atât pentru genul şi specia ce le circumscriu, cât şi pentru zona Munteniei, din care au fost culese, numeroase variante de proză populară, dintre care spicuim doar câteva, spre exemplificare: basmele fantastice ,,Busuioc şi Siminoc'', ,,Petrişor, băiatu împăratului Verde'', ,,Basmul cu Făt-Frumos din Lacrimă''; basmele despre dracul cel prost şi cu minciuni ,,Ţiganu şi dracii'', ,,Basmu cu nefost''; snoavele ,,Cu Ion şi boieru'', ,,Povestea cu moţata şi fluiericea''.

De asemenea, din valorosul capitol III. *Legende, tradiţii populare şi amintiri istorice*, al cărui titlu evocă colecţia aproape omonimă din 1910 a eminentului folclorist muscelean C. Rădulescu-Codin, se pot excerpta numeroase variante de legende etiologice nu numai istorice (,,Jidovii'', ,,Tătarii'', ,,Radu lui Anghel în haiducie'', ,,Căzut în Munţii Tatra, în război'' etc.), ci şi geografice, hidrografice (,,Râul Doamnei'', ,,Cu râu' Argeşel'', ,,Lacu Pongoi'') şi orografice (,,Dealu Viilor'', ,,Masa de Pământ'', ,,Poiana Ghinii'', ,,Lunca Băncii'' etc.).

Paleta textelor folclorice propriu-zise, literare, conţinute în acest volum cu valenţe monografice evidente, se diversifică prin adăugarea celor rituale, înglobate în ,,textele — convorbiri'' din capitolul final, referitoare la obiceiurile tradiţionale de peste an (,,Vasâlca'', ,,Lăzărelul'', ,,Caloianul'', ,,Scaloianul'', ,,Paparuda'') şi la cele legate de tradiţionala horă a satului (,,Obiceiuri din timpu horei'' etc.).

Volumul mai conţine, în final, un binevenit glosar care explicitează unii termeni locali, dialectali, sau mai arhaici ce apar în corpul textelor sale, precum şi o listă cu ,,Povestitorii şi repertoriile lor'', în fapt nişte utile ,,fişe de informatori'' ale celor mai proeminenţi naratori anchetaţi, însoţite de ,,fişele de repertoriu'' aferente, din care rezultă bogăţia şi specificul acestuia ca şi al artei narative proprii fiecărui povestitor.

În concluzie, ţinem să remarcăm şi condiţiile grafice deosebite în care a putut apărea această carte de folclor literar, ca şi ilustraţia sugestivă (autor: Mariana Popescu) şi vignetele inspirate îndeosebi din arta populară a comunei natale, Mioveni — Argeş, a prof. Mihail M. Robea, care se dovedeşte din nou a fi un demn şi merituos continuator, în zilele noastre, a tradiţiei dascălilor pasionaţi folclorişti argeşeni şi musceleni, inaugurată de făclieri ai satelor precum C. Rădulescu-Codin şi D. Mihalache.

Ion T. Alexandru

ACADEMIA ROMÂNĂ, *Memoriile Comisiei de Folclor*, tomul V (1991), Bucureşti, Editura Academiei Române, 1995, 207 p.

Memoriile Comisiei de Folclor, tomul V, 1991, dacă nu prezintă un sumar bogat în titluri (ceea ce, obiectiv vorbind, nici nu ar fi posibil), ne înfăţişează, în schimb, un substanţial demers ideatic pentru fiecare dintre temele propuse (lucru care, iarăşi în paranteză fie zis, constituie însăşi miza acestei valoroase publicaţii).

La capitolul recuperări, Petre Florea propune două studii practic necunoscute până acum, primul aparţinând lui Mircea Eliade, al doilea lui Tudor Pamfile. Prietenia dintre viitorul mare istoric român al religiilor şi profesorul Valeriu Bologa, pe atunci docent al Facultăţii de Medicină din Cluj, începută la finele anului '27, s-a soldat, pe lângă o interesantă corespondenţă, şi cu câteva ,,desfăşurări'' publicistice din partea primului. Printre acestea, studiul *Cunoştinţele botanice în vechea Indie*, apărut în 1931 în ,,Buletinul Societăţii de Ştiinţe din Cluj''. Graţie unei introduceri bine articulate a îngrijitorului actual ca şi a completărilor şi lămuririlor acestuia, studiul lui Mircea Eliade, destinat mai curând, după propria mărturisire, nu indianiştilor, ,,ci pentru cei interesaţi în seducătoarea istorie a ştiinţelor'', este o punere în temă cu concepţia vechilor locuitori ai ,,continentului'' indian legată de locul şi rolul plantelor în organicitatea universului. Un text de pionierat pentru literatura românească, departe, desigur, de amploarea şi dezvoltările lucrărilor unor Berthold Laufer sau Jagadis Chandra Bose, având simultan legături şi cu etnobotanica şi cu istoria ştiinţelor şi cu filosofia. El ne relevă încă o dată un Eliade deschis celor mai variate experienţe de cunoaştere. Merită de zăbovit puţin, fie şi măcar asupra traducerilor denumirilor sanscrite ale unor plante foarte cunoscute, precum ceapa, usturoiul, portocalul, lămâiul etc.

,,Un intelectual rămas cu suflet de ţăran, ca un alt Creangă'' (Apostol D. Culea), Tudor Pamfile este autorul unei opere folcloristice a cărei valoare, în ciuda situării metodei sale la antipodul aceleia pentru care milita Ovid Densusianu, tinde să crească o dată cu trecerea timpului. În contextul acestei opere, *Tutunul. Studiu folcloric* face o figură oarecum insolită, domeniul situându-se la intretăierea culturii tradiţionale cu civilizaţia orăşenească. După sumare consideraţii privind introducerea tutunului în Europa, Tudor Pamfile inventariază legende legate de apariţia tutunului, culese din aria românească, mai toate considerându-l pe diavol ca părinte al acestei plante, în opoziţie cu tradiţia ţărilor catolice, unde era considerată *herbe sainte*, consemnează obiceiuri despre cultivarea, prelucrarea şi utilizarea ei în România, adăugând şi cimilituri, zicale, descrieri ale pipei, ale ,,amânarelor'', ,,scrumelniţelor'' etc. Pe lângă notele şi întregirile bibliografice cu care însoţeşte textul lui Pamfile, Petre Florea adaugă şi interesante observaţii legate de schimbările care s-au produs în privinţa consumului tutunului şi a obiectelor legate de această îndeletnicire în zilele noastre.

Avem a mulţumi lui Petre Florea pentru osteneala de a pune în circulaţie, fie şi numai pentru publicul restrâns al *Memoriilor*..., aceste două studii.

Doina este un subiect inepuizabil pentru cercetarea folclorică muzicală şi literară. Fiecare aplecare asupra acestei categorii care în continuare se lasă greu delimitată — clasificată, împărţită — aduce date clarificatoare, dar dă, în aceeaşi măsură, o probă a întinderii domeniului şi a profunzimii lui. Este şi cazul studiului *Doina. Concept şi stil muzical*, de Gheorghe Oprea. Dar dacă în privinţa demontării schemelor melodice şi a comparării acestora în funcţie de zona folclorică din care provin — Maramureş, Oaş, Bucovina, Oltenia, Muntenia — studiul excelează în detalieri ale structurilor muzicale, partea de început nu poate decât să provoace nedumeriri prin afirmarea, fără demonstraţia cuvenită, prin recurgerea la aceleaşi comparaţii de care vorbeam, a specificităţii doinei ca fenomen folcloric românesc. Simpla citare a lui Constantin Brăiloiu care se pronunţa pentru ideea că ,,doina nu este un împrumut'' şi enunţarea principiului considerării constituţiei psihofizice a omului în general ca obârşie a unor forme şi manifestări culturale sau comportamentale, nu cred că reprezintă o lămurire suficientă. Poate că remarcabila acribie cu care autorul descifrează şi pune în paralel formule melodice din spaţiul românesc ar fi necesar să fie pusă în aplicare şi în ceea ce priveşte un studiu comparat al acestei categorii la popoarele la care îi remarcă ocurenţa, la zone precum Orientul turco-persano-arab, India, China, Mongolia, pe care altminteri le citează. Dar acesta ar putea fi obiectul unui alt demers, care să-l întregească pe acesta — repet, cât se poate de interesant — de acum.

Continuându-şi seria deja cunoscutelor studii despre folclorul taberei militare, Alexandru Dobre procedează, de data aceasta, în primul rând la definirea noţiunii de ,,tabără militară'', opunând-o aceleia, aproape unanim acceptată actualmente, de ,,cătănie''. *Armata şi războiul în folclorul românesc* constituie o nouă abordare a premiselor care au dus la apariţia acestei categorii care se evidenţiază printr-o tipologie destul de vastă şi de variată. Remarcând că sonoritatea ,,oarecum exotică'' a termenului de ,,cătănie'' — fapt care pare să fie plauzibil—, l-a impus mai degrabă, în ciuda inadecvării sale, Alexandru Dobre pledează cu argumente convingătoare ca termenul de ,,tabără militară'' să desemneze acest domeniu care a dus la multiple forme de creaţie populară în tiparul celor tradiţionale, desigur. Aş sugera, totuşi, ca definiţia de la pagina 108 să fie încă o dată revizuită în formulare.

Reţinem, de asemenea, consideraţiile referitoare la tabăra militară ca loc şi ocazie de manifestare a folclorului, asupra influenţei acesteia asupra purtătorului de folclor, ca şi a posibilităţilor de ,,schimb'' pe care le oferă, de împrumuturi între diferite zone şi chiar între diverse popoare. Cum studiul face parte dintr-o sistematică mai amplă, așa cum rezultă și din intervențiile în volumele anterioare ale *Memoriilor*... sau în ,,Revista de etnografie și folclor'', nu ne rămâne decât să conchidem că o interesantă și originală lucrare de proporții legată de acest subiect e pe cale de a se contura.

După *Instituția tradițională a cetei de feciori și cercetătorii ei*, publicat în tomul III (1989) al *Memoriilor Comisiei de Folclor* (Editura Academiei Române, 1993), Ilie Moise continuă demersul cu *Aria de răspândire a cetei de feciori. Tipuri și subtipuri. Contaminări*. Făcând distincțiile care se impun între tipul transilvan, cel moldovean și cel muntean al cetei de feciori, între organizarea și funcționarea acesteia în zonele amintite sau în diverse diviziuni ale acestora, autorul constată, totodată, prezența amintitului obicei în toate regiunile locuite de români, ceea ce îl îndrituiește să ne vorbească, promițându-ne că va reveni asupra acestei idei cu alt prilej, despre ansamblul cultural al confreriei în spațiul carpatin (temă sugerată de Octavian Buhociu și căreia îi găsește din ce în ce mai multe elemente de susținere). Așteptăm cu interes.

Continuându-și seria de *Contribuții la istoria Academiei Române*, Alexandru Dobre publică în acest număr prima parte a unui substanțial și bine documentat studiu despre Anastasie Fătu (de la a cărui naștere se împlinesc în 1996 180 de ani) la Academia Română. Remarcabil om de știință, cu strălucite studii la Viena și la Paris, Anastasie Fătu și-a adus o contribuție majoră la întemeierea unei cercetări românești în domeniul științelor naturale. Între altele, a fondat Grădina Botanică din Iași. Observând încă o dată bogăția documentară, precum și stilul captivant al acestei evocări întinse, în această primă parte a ei, pe 58 de pagini, precum și necesitatea de a face cunoscută viața și activitatea unora dintre oamenii de știință ai țării, îmi pun, totuși, întrebarea, dacă locul acestui studiu nu ar fi fost mai curând în cuprinsul memoriilor altor secții științifice.

Radu Voinescu

VIRGILIU FLOREA, *Poezii populare din câmpie*. Publicate, după un manuscris inedit, de . . ., ,,Biblioteca de folclor'', sub îngrijirea lui Virgiliu Florea, nr. 1, Bistrița, Editura Cadran, 1993, 176 p.

Apariția acestui volum are valoarea unui prim pas pe calea reînvierii tradiției transilvănene de publicare a folclorului ,,local'', tradiție deschisă de către Teodor A. Bogdan, Ion Pop-Reteganul, Iuliu Bugnariu, Victor Onișor, Emil Precup ș.a. Scopul mărturisit al celor ce au pus bazele ,,Bibliotecii de folclor'' (colecție deschisă prin acest volum) este de a adăuga noilor culegeri de folclor transilvan, editarea (sau reeditarea) vechilor colecții dintre care, unele au fost tipărite în preajma începutului secolului 20, altele rămânând încă în manuscris (cum este și cea de față, ,,care are și atu-ul unei considerabile vechimi'' — p. 6).

Având în vedere că, la data respectivă, culegerea folclorului se făcea potrivit concepțiilor și metodelor de atunci, și că, în decurs de aproape un secol, folcloristica a evoluat, editarea manuscriselor și a tipăriturilor trebuie să asculte de noile rigori științifice. Așa se face că volumul este prevăzut cu un aparat științific ce constă într-un *Indice alfabetic* al poeziilor după primul vers, un *Glosar* al cuvintelor și formelor specifice zonei năsăudene, numerotarea versurilor din cinci în cinci; îndreptările ortografice operate de către editorul volumului sunt trecute între paranteze drepte, la fel și completările unor formule verbale, în felul acesta rămânând nealterat aspectul inițial al manuscrisului.

În ceea ce privește manuscrisul propriu-zis, este remarcabilă concepția modernă a celui care l-a alcătuit, asupra modului în care se culege și se redactează un text folcloric: se respectă principiul autenticității — asonanțele, dezacordurile specifice graiului local apar nemodificate (cu câteva excepții), sunt notate anacruzele și silabele de completare (procedeu puțin frecvent în epocă) etc; în plus, maniera corectă în care a fost întocmită colecția este dovedită de notarea existenței variantelor, de indicarea — unde este cazul — a momentelor rituale cărora le corespunde secvența cântată (cazul cântecelor de nuntă — p. 137, 139 ș.u.), de nevoia explicării cuvintelor cu frecvență mai mică în vocabularul uzual (demersul nu este generalizat asupra întregii colecții, motiv pentru care, cum am mai spus, este completat de către d-nul V. Florea). Întrucât în manuscris nu sunt notate numele, vârsta, originea informatorului (doar la t.CXIIC apare satul Nepos), informațiile de tipul acesta nu apar nici în textul editat. Prezenţa în colecţie a câtorva toponime, a unor regionalisme etc., îl determină pe d-nul V. Florea să identifice zona din care s-a făcut culegerea cu ,,actualele graniţe ale judeţului Bistriţa-Năsăud'' (p. 10).

Din punct de vedere tematic (şi stilistic) în culegere predomină cântecele de dragoste, de jale, de înstrăinare, de cătănie, strigăturile de joc, dar sunt reprezentate şi balada familială (t.XC, CXXIX, CXXX, CLVII, CLIX etc.) sau jurnalul oral (t. CXXVII, CXXVIII). Mai poate fi adăugat faptul că unele cântece de dragoste sunt însoţite de menţionarea vrăjilor de dragoste.

În prima parte a cuvântului introductiv, d-nul V. Florea analizează ipoteza potrivit căreia manuscrisul ar fi aparţinut lui Ioan Micu Moldovan (supoziţie lansată de către Nicolae Comşa), adăugându-i-o, cu precauţiile necesare, pe aceea care îl identifică pe autorul culegerii cu Alexandru Pop, elev la Blaj al lui I. M. Moldovan şi Teodor Petrişor.

Demersul publicării acestui manuscris are ca finalitate (aceasta este dorinţa editorilor) mai larga cunoaştere a regiunii de către cercetătorii în domeniu dar şi eventuala reactivare a fondului pasiv folcloric, posibilă (după părerea şi năzuinţa iniţiatorilor Bibliotecii de Folclor) în cazul în care volumul (şi cele ce îi vor urma) va circula în mediul rural transilvan.

În încheiere dorim să remarcăm (încă o dată) bogăţia în manuscrise a Bibliotecii Academiei Române, Filiala Cluj, care prin atenţia ce i se acordă (deosebit de activ este V. Florea, căruia recent i-a apărut o monografie dedicată lui Enea Hodoş) începe să fie în mod serios şi ştiinţific valorificată.

Laura Jiga

Sinteze, 1994 — O pledoarie pentru limpezime şi modernitate

Din introducerea volumului *Sinteze, 1994*, semnată de coordonatorul ştiinţific, cercetătoarea Narcisa Ştiucă, aflăm că avem în faţă o seamă de lucrări prezentate la prima ediţie a Colocviilor Centrului Naţional de Conservare şi Valorificare a Tradiţiei şi Creaţiei Populare, desfăşurată la Buziaş, între 8 şi 9 octombrie 1994, despre *Păstrarea şi valorificarea patrimoniului culturii populare*.

Pentru simplificarea demersului de recenzent, vom observa în volum trei tipuri de articole: 1) articole de metodă, care privesc aspecte de specialitate ale culegerii şi valorificării faptelor de cultură populară; 2) articole de contribuţie practică la cunoaşterea, descrierea şi interpretarea unor elemente de folclor şi etnografie şi 3) articole de situare a obiectului în diacronie, analizând aspectele contemporane ale cercetării domeniului.

Sub titlul *un punct de referinţă pentru memoria timpului: arhiva de foloclor*, Constantin Catrina, de la Muzeul Etnografic Braşov, propune ,,câteva sublinieri pe marginea fiinţării unor modalităţi de cercetare, păstrare şi restituire a faptelor de folclor conectate, evident, la noile condiţii'', pledând pentru întocmirea în arhivă, alături de colecţia de texte, a unei fototeci şi videoteci. Arta filmului pusă în slujba cercetării etnologice constituie subiectul articolului *Filmul — de la document la documentar*, semnat de Dănuţ Dumitraşcu, de la Centrul Naţional ai Creaţiei Populare. De pe poziţia specialistului, autorul pune problema valorii ,,de document'' a documentarului şi pe aceea a folosirii cu prioritate a unor termeni ca ,,film'', ,,cinematograf'', ,,film/documentar artistic'', ,,film eseu'', ,,scenariu''. Tot despre *Filmul video — instrument a cercetării etnologice* vorbeşte şi articolul Elenei Raicu, de la CNCP. Autoarea doreşte să înfăţişeze ,,câteva principii de lucru în cercetarea de teren, având camera video ca mijloc tehnic de culegere'', aducând argumente în favoarea pregătirii de operator a cercetătorului. Un alt aspect de actualitate al cercetării contemporane este abordat în articolul Norei Vasilescu de la CNCP: titlul, *O bază etnologică de date*, subîntinde o prezentare orientativă a terminologiei informaticii, o expunere a proiectului de alcătuire a unei baze de date, precum şi o ilustrare a realizărilor Centrului Naţional în domeniul prelucrării pe computer a informaţiei folclorice.

În categoria articolelor de contribuţie practică la cunoaşterea, descrierea şi interpretarea unor fapte de folclor se înscriu contribuţiile dr. Maria Bâtcă de la Institutul de Etnografie şi Folclor ,,Constantin Brăiloiu'', Marcelei Bratiloveanu Popilian, de la Institutul de Cercetări Socio-Umane Craiova, ale lui Călin Sabin şi Ion Zamfirescu, de la Centrul Judeţean al Creaţiei Populare Constanţa, a lui Mircea Ocoş, de la CJCP Hunedoara, ale Corinei Mihăescu şi Iulianei Băncescu de la CNCP.

„Unitatea de concepție a structurii interiorului țărănesc de pe întreg arealul românesc" este demonstrată de dr. Maria Bâtcă în articolul *Coordonatele definitorii ale interiorului țărănesc basarabean*. Studiul Corinei Mihăescu, *Mânzălești— Buzău, un centru mai puțin cunoscut al ceramicii populare românești*, se adresează, ca și articolul doamnei dr. Bâtcă, în primul rând specialiștilor, dar poate constitui și pentru cercetătorii altor domenii o utilă inițiere în observarea artei olăritului.

Sub titlul *Călușerul transilvănean — jocul și obiceiul în sine*, Mircea Ocoș aduce argumente în favoarea centralității obiceiului în spațiul hunedorean, sprijinindu-se pe atestări istorice și posibile interpretări mitice. Trecând de la iarnă la primăvară și din Ardeal în Dobrogea, aflăm, din prezentarea lui Călin Sabin și Ion Zamfirescu, aspecte despre *Original și actualitate în obiceiul cărvănean „Cucii"*. Marcela Bratiloveanu Popilian ne propune o completare a bibliografiei de specialitate cu cercetări recente ale unui element tematic, privit în funcționalitatea sa : *Mărul și riturile de trecere*. Expunerea Iulianei Băncescu, *Magia descântecelor și născătoarea de Dumnezeu*, încearcă să explice prezența, aparent absurdă, a Maicii Domnului ca personaj în descântecele românești.

Înscris într-o perspectivă diacronică asupra faptelor de folclor, articolul *Comunitatea sătească arhaică în perspectiva unor cercetări moderne*, semnat de Eugen Holban, de la CJCP Galați, aduce argumente ale funcționării autonome în timp a culturii comunității sătești din sud-estul Moldovei. Dan Ravaru, de la CJCP, Vaslui, susține prin exemple ideea obligativității relaționării obiceiurilor cu istoria, sugerată și în titlul *Istoria locală și cercetarea obiceiurilor*. „Aducerea la zi" este continuată de Marilena Nițu, de la CNCP, cu o cercetare a faptelor „de cultură țărănească ce au migrat dinspre cadrul culturii de masă, luând forma spectacolului folcloric", institulată *Țăranul performer și spectacolul folcloric*. Ca o concluzie, articolul *Modalități de păstrare a valorilor spirituale ale culturii populare*, semnat de Narcisa Știucă, pune problema artificializării obiceiurilor în cadrul unui spectacol destinat unui „auditoriu total". Cu toate că „nu putem inventa tradiția și, mai presus de toate, n-o putem contraface...", se pot găsi mijloace de redeșteptare a memoriei colective și de reinvestire a actului de cultură populară cu valoarea și motivația sa materială.

Departe de a constitui o „sinteză" a articolelor din *Sinteze* prezentarea de mai sus nu se vrea decât o invitație la lectura volumului lansat la Tulcea, în septembrie, 1995.

Ioana Ruxandra Fruntelată

Istorie și tradiție în spațiul românesc, Sibiu, 1995, 78 p.

Cartea pe care o propunem pentru lectură, apărută sub egida Ministerului Culturii, a Inspectoratului Pentru Cultură al județului Sibiu, a Centrului județean al Creației Populare Sibiu, a Institutului Român de Tracologie, filiala sudtransilvăneană Sibiu, reunește o parte din lucrările sesiunii de comunicări științifice organizate în anul 1994, „Zilele Antropologiei Românești", la Sibiu. Deși sunt abordate probleme variate ale etnologiei românești, căile de abordare fiind, la rândul lor, diverse, cartea apare unitară în primul rând datorită ținutei științifice adoptate de către fiecare semnatar al lucrărilor, urmărindu-se, în primul rând, o poziție obiectivă față de subiectul vizat.

Domnul Gheorghe Pavelescu semnează lucrarea *Despre unele valențe istorice ale obiceiurilor tradiționale* în care sunt trecute în revistă eforturi ale cărturarilor de a descifra originea poporului român pe baza unor elemente ce aparțin culturii orale : folclor, credințe, obiceiuri, unelte și tehnică populară etc. Începând cu textele secolului XVII, în special Miron Costin și Dimitrie Cantemir, apoi cu Școala Ardeleană și generația de la 1848 din Muntenia și Moldova, este subliniată originea romană și unitatea națională, „în expresia ei folclorică" (p. 9) a românilor. Problema dacilor, deschisă de către D. Cantemir nu a avut ecou până la B. P. Hașdeu, care o repune în studiul său asupra doinei (după părerea noastră, ideea cea mai valoroasă însă, amintită și de către domnul Pavelescu, este aceea că „Poporul român s-a format din câteva elemente, niciunul nefiind predominant") ; este continuată de către V. Pârvan, L. Blaga, M. Eliade. Trecerea în revistă efectuată de către Gh. Pavelescu se oprește la perioada interbelică

În *Obiceiuri de Crăciun în Țara Oltului* d-na Lia Gangolea semnalează existența colindei de fată „Dana" (variantă a tipului : pețitorii, mărul, inelul și cununa) în satul Racovița, jud.

Sibiu, înregistrată și în alte sate ale Țării Oltului, față de care însă la Racovița interpretarea colindei respective este integrată într-un scurt complex ceremonial, descris de către autoare. În partea a doua a lucrării este prezentat obiceiul aruncării flăcăilor în cergă, înregistrat în satul Lisa, jud. Brașov; după descrierea ceremonialului, sunt notate câteva interpretări ale semnificațiilor sale rituale (Ion Mușlea, Fr. J. Sulzer) care, deși nu epuizează problema, au rostul că o readuc în atenția celor interesați.

Despre *Alimentația în preajma Crăciunului într-un sat ,,De pe Ardeal'' (Țara Oltului), Noul-Român, jud. Sibiu* vorbește Dorana Cioran care prezintă mâncărurile nerituale din timpul postului Crăciunului.

Nedeile au atras de data aceasta atenția cercetătorilor Doina Ișfănoni, Rusalin Ișfănoni, *Nedeea în Ținutul Pădurenilor* și Maria Bocșe, *Târgul de la Găina între mit și adevăr.*

În primul articol autorii descriu două variante ale ceremonialului ieșirii în țarină ,,într-o duminică dintre Rusalii și Ziua Soarelui (6 august)''; una provine din partea nordică a ținutului iar cealaltă din satele Cerbăl și Celese. Sunt urmărite nu doar secvențele ritual-ceremoniale ale obiceiului ci și funcțiile principale ale participanților, împărțiți pe criterii de vârstă și sex, atât în cursul ieșirii propriu-zise la holde cât și la petrecerea care urmează.

Efortul Mariei Bocșe este canalizat pe restabilirea adevărului istoric și etnografic al târgului de pe muntele Găina. Eticheta ,,târg de fete'' aplicată manifestației în discuție este complet falsă și nefondată; prin această afirmație Maria Bocșe se înscrie pe linia lui Vasile Dumbravă, G. Vâlsan, I. Conea, I. Mușlea, F. Florescu etc. care toți ,,au relevat funcțiile sociale și culturale, semnificația acestei nedei, cu rădăcini adânci în cutumele străvechiului habitat românesc'' (p. 29).

Problema ridicată de către d-nul Ion Ghinoiu în lucrarea *Metamorfoze ale zeiței agrare în calendarul popular* este cea a afirmării existenței și (apoi) a reconstituirii unui panteon original spațiului carpatic'' (p. 32). În viziunea autorului ,,Panteonul românesc, ca de altfel și calendarul popular, este dominat de doi zei autohtoni care mor și renasc când ajung la vârsta senectuții: Moș Crăciun la solstițiul de iarnă și baba Dochia la echinocțiul de primăvară'' (p. 33). Apariția creștinismului a dus la înlăturarea zeilor anteriori sau la înlocuirea lor cu sfinți creștini, ajungându-se la un sincretism religios pe care autorul îl ilustrează folosindu-se (aici) de exemplul oferit de metamorfozele Dochiei: peste o veche zeiță agrară s-a suprapus sfânta creștină Evdochia. În sprijinul afirmării caracterului de zeiță agrară a Dochiei, d-nul I. Ghinoiu remarcă că ,,Ipostazele sezoniere ale Dochiei se grupează împreună cu celelalte reprezentări mitice din calendarul popular, pe trei generații: zeițele Fecioare, între echinocțiul de primăvară și solstițiul de vară, Zeițele Mumă, între solstițiul de vară și solstițiul de iarnă și Zeițele Babă între solstițiul de iarnă și echinocțiul de primăvară'' (p. 38).

În lucrarea *Implicații ale confreriilor de tineret în cadrul sărbătorilor de vară* d-nul Ilie Moise pornește de la observația că ,,Începând cu organizarea jocului duminical și terminând cu nunta, sau înmormântarea unor tineri, nu există, efectiv, obicei în care această confrerie a tineretului (ceata de feciori, nn) să nu fie implicată într-un fel sau altul'' (p. 39). Obiceiurile și manifestările tradiționale asupra cărora se oprește autorul, descriindu-le sumar, sunt sărbătoarea Sânzienelor, boul înstruțat, nedeile și organizarea jocului duminical. Drept concluzie se afirmă că ceata de feciori este o ,,adevărată instituție tradițională românească, cu nimic mai prejos decât sfatul bătrânilor sau ceata feminină''.

Vorbind despre *Furca de tors; unealtă, obiect de artă și simbol* d-nul Gh. Pavelescu încearcă să atingă toate aspectele de urmărit în abordarea unui asemenea subiect: vechimea prelucrării lemnului și a confecționării furcii de tors, uneltele necesare, motive ornamentale și simbolice încrustate pe furcă, implicarea furcii de tors în obiceiurile premaritale și maritale, texte scrijelite pe furcă, tehnica de ,,încriștire'', vopsirea furcilor, iar în final, meșteri renumiți pentru arta lor de cioplire a furcilor. Gh. Pavelescu înclină către opinia potrivit căreia arta lemnului denotă ,,o legătură directă între strămoșii geți și țăranul român din zilele noastre''. ,,Nu este deci de mirare că această înfloritoare artă a lemnului s-a păstrat până astăzi atât de bogată tocmai în zona platformelor dacice din Munții Orăștie, ai Sebeșului și ai Sibiului (...)'' (p. 50).

Considerând că atestarea unor ,,vechi obiceiuri agrare'' este o dovadă pentru vechimea practicării agriculturii, Amalia Pavelescu — *Vechi rituri agrare practicate în zona Sibiului* — descrie scenariile Plugușorului, ieșirii la holde în ziua de Ispas, boului de sânziene, cununii (sau buzduganului) de seceriș.

În comunicarea — *Normele, calendarul, sărbătorile și obiceiurile la românii transilvani în anii 1780—1840* — pe baza unor ,,Documente arhivistice sibiene'', Anca Grama urmărește problema implicărilor autorităților administrative austro-ungare (în special din perioada împăratului Iosif al II-lea) și bisericești în ,,normalizarea'' vieții satului românesc. Este atins în treacăt procesul introducerii culturii cartofului în alimentația țăranilor — mai mult ca o exemplificare a mentalității tradițional-conservatoare a acestora, în virtutea căreia erau inițial respinse și norme cu caracter pozitiv. Ponderea lucrării o reprezintă fixarea sărbătorilor calendarului creştin ortodox, cauze care au generat modificarea acestora, efecte etc. Mai trebuie adăugat faptul că autoarea renunţă de la început la premisa că ,,Împăratul doar a impilat Biserica românească, iar Împăratul şi Biserica au minţit/exploatat / nedreptăţit ţăranul'' ci îşi propune să evidenţieze ,,relaţii care au fost pur şi simplu. . . normale'' (p. 61), prin normalitate înţelegând ,,nişte grupuri dominate de interesele lor, care foloseau toate mijloacele pe care le aveau la îndemână pentru realizarea scopurilor corespunzătoare acelor interese'' (p. 62). Salutăm în demersul Ancăi Grama intenţia valorificării documentelor aflate în arhivă.

Laura Jiga

KLEANTI LIAKU-ANOVSKA, *Soţijalnata pripadenst na narodnite raskažuvači Vlasi. The origin of the Vlach folk story tellers*, Sovremenost, Skopje, 1995, 371 p.

Autoarea acestei teze de master, susţinută la Universitatea din Skopje în 1991, a mai publicat articole despre meseria de cazangiu în regiunea Strumiţa (1985), despre obiceiurile vlahilor din Gornia Beliţa (1987), despre povestirile populare ale vlahilor din Pisuderi, Grecia (1992). De asemenea, a participat la alcătuirea arhivei de povestiri aromâne de la Universitatea din Skopje, înregistrând texte în anii 1981, 1986, 1988, 1989. Această arhivă cuprinde 250 texte şi au contribuit la realizarea ei Aleksandra Popvasileva în 1970 şi 1978, Periţa Efremova în 1972 şi 1973, M. Andreski în 1970.

Influenţa culturii populare slave din Macedonia este subliniată de autoare în rezumatul în limba engleză (p. 361).

Pentru cine cunoaşte antologia de *Basme aromâne* din 1905, întocmită de către Per. Papahagi, este evident că în culegerea de faţă motivele şi temele sunt parţial aceleaşi, viaţa pastorală, dar modul de alcătuire a povestirilor, dinamica şi morala lor sunt diferite şi aproape cu totul inedite.

Cleanti Liacu-Anovska şi-a propus să studieze originea povestitorilor vlahi, adică să pună în legătură directă ocupaţia de păstor şi de meşteşugar a povestitorilor şi conţinutul povestirilor.

Au fost reţinute din cele 250 de texte ale arhivei, înregistrate de la 18 povestitori, numai 40 de povestiri, spuse de 8 bărbaţi şi 8 femei. Repartiţia pe sexe este relativ egală, 18 sunt texte spuse de bărbaţi, 22 sunt spuse de femei. Lungimea textelor variază între o jumătate de pagină şi cinci pagini. Dialogul şi abrevierea, simplitatea maximă a sintaxei caracterizează toate aceste texte, poate şi pentru că aromâna a devenit numai un idiom de uz familial, iar povestirile sunt auzite şi, probabil, nepovestite de mult timp.

Este interesant că povestitorii sunt toţi în vârstă, cel mai bătrân fiind Mita Gorciu (n. 1894, înregistrat în 1972), iar cel mai tânăr Iţa Şteriova (n. 1936, înregistrată în 1981), care apare în carte cu şapte povestiri.

Aproape toţi provin din familii de păstori, şi au abandonat vechiul mod de viaţă seminomad (autoarea spune greşit că ar fi vorba despre nomadism) o dată cu urbanizarea şi schimbările din viaţa socială, care i-au împins spre centre ca Titov Veles, Skopje, Cruşevo, Ştip. Câţiva doar provin din familii de meşteşugari sau practică un meşteşug tradiţional.

Publicarea acestei cărţi este un ajutor în studierea vieţii şi folclorului aromânilor din Republica Macedonia. Textele propriu-zise, care se pot citi şi savura, cu toată parcimonia mijloacelor retorice, sobre mai mult datorită pierderii exerciţiului şi auditorului povestirii, decât datorită lipsei de talent al povestitorilor, sunt interesante atât pentru lingvist, cât şi pentru folclorist. Textele ocupă aproape două treimi din volumul cărţii (p. 121—357).

Se poate constata, de exemplu, că schema clasică a povestirii este de multe ori simplificată prin omisiune, ceea ce dă un aer uneori absurd textului. Alteori, sunt contopite două curente narative într-unul, ceea ce naşte o prolixitate nemotivată.

Cleanti Liacu-Anovska se ocupă de *back-ground*-ul social al povestitorilor, ceea ce reiese pregnant din rezumatul în limba engleză (p. 358—361) : fie că sunt vehiculate de păstori sau de meşteşugari, povestirile transmit valorile modului de viaţă tradiţional.

Studiul propriu-zis asupra originii sociale a povestitorilor ocupă o treime din carte (p. 5—120), cuprinzând un istoric al problemei, consideraţii asupra raportului dintre povestire şi mediul social al povestitorului, descrierea modului de viaţă al aromânilor din zona supusă studiului. De menţionat că în transcrierea textelor s-a utilizat sistemul adoptat în 1985 la Congresul Uniunii culturale a aromânilor de la Manheim : *sh* pentru *ş*, *ts* pentru *ţ*, *nj* pentru *n*, *lj* pentru *l*.

De asemenea, textele sunt prezentate şi în traducere în slava macedoneană.

Dispariţia modului arhaic de viaţă al aromânilor în a doua jumătate a secolului al XX-lea are, implicit, consecinţe în planul folclorului acestei minorităţi din Balcani. Povestirile din această carte sunt o mărturie. Valoarea cărţii, astfel, constă şi în prezentarea stadiului actual al povestirii populare, ca mijloc de comunicare şi ca text în sine.

Mariana Bara

La Mort difficile. Hésiode. Cahiers d'ethnologie méditerranéenne. 2. Carcassone, Garae/Hesiod e : 1995

Fără ca prin aceasta să-i fie risipit misterul, Moartea este cultural sancţionată. Este firesc, atunci, ca ,,Marea Trecere'' să reproducă în planul ritualului — varietatea fenomenului-om Comunitar, moartea este ,,trăită'' efectiv, dar diferit de la o cultură la alta. Înţelegerea diferenţelor, dar şi a afinităţilor interculturale progresează în momentul în care o cercetare ştiinţifică *tematic orientată* se aplică asupra unui areal diversificat etnic.

Este ceea ce realizează prezenta lucrare, constituită din mai multe *studii de etnothanatologie* în câteva culturi circummediteraneene, precum şi în cultura populară românească.

Volumul este datorat, într-o bună măsură, Centrului de Antropologie a Societăţilor Rurale, de la Toulouse, şi argumentat astfel de Daniel Fabre : ,,Chiar dacă toţi oamenii se ştiu muritori, morţile nu sunt toate echivalente, nu au toate aceleaşi consecinţe asupra destinului postum şi asupra existenţei supravieţuitorilor, nu pretind toate aceleaşi observaţii, acelaşi acompaniament ceremonial, aceeaşi intensitate a doliului''.

Ca atare, studiile îşi păstrează, fiecare, o autonomie deşi, tematic, sunt complementare.

Primejdia unei morţi brutale ,,noneroice'', decurgând din atrocităţile primului război mondial, este anunţată prin diverse ,,semne'', funeste, în raport cu care soldatul se apără mai curând cu talismane (= aurul monetarizat) (Guillaume Apollinaire).

Dispariţia în munţi sau pe mare conduce la o situaţie postumă instabilă, a rătăcirii sufletelor, ceea ce poate ameninţa şi liniştea celor vii; locuri intermediare ale geografiei post-existenţiale, muntele şi marea susţin un simbolism funerar complex şi ambivalent al pietrei şi, respectiv, al apei (Christiane Amiel).

În Pirineii Centrali, relieful şi clima participă la distincţia dintre ,,lumea celor vii'' şi ,,lumea celor morţi''. Iarna este anotimpul predilect de peregrinare a sufletelor morţilor, după cum infernul este asociat zăpezii şi locurilor umbrite. Un alt plan de reprezentări opune pe creştini — maurilor (ex. Turnul bisericii din centrul satului — Turnul ,,maur'' din locuri depărtate de sat) (Serge Brunet).

În Galicia, acceptarea doctrinal-creştină a posibilităţii de a comunica în anumite condiţii cu cei morţi, îngăduie câmp liber de reprezentare a unui model funerar colectiv : ,,Procesiunea sufletelor''. Acest model este construit pe două modele împrumutate din realitate — procesiunea de Sfânta-Împărtăşanie a mortului şi înmormântarea (Vicente Risco).

O cutumă medievală (atestată juridic în Franţa secolului al XII-lea), prescriind aşezarea celui ucis deasupra ucigaşului viu, în mormânt, este corelată credinţelor despre caracterul vindicativ al sufletelor celor morţi prin asasinat, tortură, sinucidere, şi care nu beneficiază de o înmormântare creştinească. În context, pedeapsa mortului pe viu răspunde deopotrivă dorinţei de răzbunare a mortului, care putea accede astfel pe lumea cealaltă, şi liniştei comunităţii celor vii (Marie-Laure Le Bail).

Violenţa medievală împotriva celor bănuiţi de vrăjitorie trebuie înţeleasă ca atitudine purificatoare, de suprimare a Răului. Dacă o anumită perioadă (1586—1682) justiţia s-a aflat într-o complicitate cu tradiţia, în asemenea cazuri, ulterior — întărirea puterii centrale va interzice (fără a o face, însă, să dispară) uciderea ,,vrăjitorilor''. Actualmente, aceste acte sunt interpretate drept cazuri de ,,criminalitate clasică'', sau ,,fapte diverse'', ţinând de domeniul psihiatriei; totuşi, ele se cuvin înţelese în contextul lor ritual (Jean-Pierre Piniès).

Un interes special pentru noi îl suscită o prezentare a bocetului românesc (din satele Cerişcior, 1950, şi Clopotiva, 1955, judeţul Hunedoara). Bocetul apare ca element distinct al ritualului funerar, şi este executat fie de rude, fie (sau şi) de bocitoare profesioniste. El însoţeşte priveghiul şi înmormântarea, exprimând un ,,ethos de amintiri şi afecţiune'' (Ernesto de Martino). În Kabylia (Maghreb), cântecele funerare ale ,,ixunieni''-lor (= ,,adepţi de confrerie'') evocă o moarte chinuitoare, marcată prin momentul ,,Interogatoriului'', în care ,,Îngerul Morţii'' supune la cazne defunctul pentru păcatele vieţii. În aceste condiţii, imaginea morţii vine să cumpănească conduita celor vii (Marie Virolle-Souibès).

Dincolo de bogăţia conţinutului şi acurateţea expunerii studiilor de faţă, semnificativă pare, în principal, evidenţierea profunzimilor pe care le atinge meditaţia despre Moarte, în cadrul culturilor rurale moderne.

Ne este înfăţişată, mai cu seamă, o emoţionantă continuitate a reprezentărilor şi ritualurilor între ,,omul societăţii tradiţionale'' şi omul de azi, ,,modernizat''.

Ca şi iubirea, moartea îndeamnă la recunoaşterea sacrului. Şi atunci, aceste studii, complementare, deşi autonome, invită cititorul să observe şi ceea ce uneşte, nu doar diferenţiază generaţiile.

Marian Constantin

CĂRŢI ŞI PUBLICAŢII PERIODICE STRĂINE PRIMITE LA REDACŢIE

- *Acta Museorum Italicorum Agriculturae*. Nr. 14, Milano, 1993, 66 p.
- *Anthropology Today*. Vol. 11, Nr. 3, London, 1995, 24 p.
- *Balgarsku folklor*. Nr. 6, Sofia, 1994, 128 p.
- *Bayerische Blätter für Volkskunde*, Vol. 22, Nr. 2, Würzburg, 1995, 65—128 p.
- Bernát Munkácsi : *Vogul folklore*. Budapest / Los Angeles : Akadémiai Kiado / International Society for Trans-Oceanic Research, 1995 (ISTOR BOOKS 4) XXX, 215 p.
- *Bollettino del Centro Interuniversitario di Ricerche sul Viaggio in Italia*. Nr. 22, fascicola II, Torino, 1990, 231—442 p.
- *Bulletin of the National Museum of Ethology*. Vol. 19, Nr. 3, 4. Osaka, 1994, 357—542 + + 543—670 p.
- *Bulletino di Paletnologia Italiana*. Vol. 85. Serie nouă III. Roma : Instituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 1994, 591 p.
- *Etnografia Polska*. Vol. XXXVIII, Nr. 1—2, Warszawa, 1994, 270 p.
- *Fabula*. Zeitschrift für Erzähforschung Journal of Folktale Studies.
- Revue d'Etudes sur le Conte Populaire Vol. 36. Nr. 1/2. Berlin / New York : Walter de Gruyter 1995, 186 p.
- Hauser, Andrea : *Dinge des Alltags*. Studien zur historischen Sachkultur eines schwabischen Dorfes. Tübingen : Tübingr Vereinigung für Volkskunde e.V., 1994, 540 p.
- *Jahrbuch des Osterreichischen Volksliedwerkes*. Vol. 44, Wien : OBV Pädagogischer Verlag, 1995, 256 p.
- *Jahrbuch für Ostdeutsche Volkskunde*. Vol. XXXVI, Hsrg. Peter Assion und Heike Müns. Marburg, 1994, 404 p.
- *Korea Journal*. Vol. 35, Nr. 1, Seoul : Korean National Commission for Unesco, 1995, 137 p.
- Lang, Barbara : *Unter Grund*. Ethnographische Erkundungen in der Berliner U-Bahn. Tübingen : Tübinger Vereinigung für Volkskunde e.V., 1994, 168 p.
- *Lares*. Rivista trimestrale di studi demoetnoantropologici. Nr. 1, 2, Firenze : Leo S. Olschki, 1995, 1—144 p. + 145—281 p.
- *Lunda Linjer*. Nr. 111, Lund, 1995, 60 p.
- Maurier, Henri : *Philosophie de l'Afrique noire*. Bonn : Anthropos-Institut e.V. St. Augustin, 1985 (Studia Instituti Anthropos 27), 318 p.
- *Néprajzi Közlemények*. Vol. XXXIII, Budapest : Néprajzi Múzeum, 1994, 226 p.
- *Newsletter*. Nordic Institute of Folklore. Vol. 23, Nr. 1—2, Turku, 1995, 24 p.

- *Orbis*. Bulletin international de documentation linguistique. Vol. XXXVII, Louvain: Centre International de Dialectologie Générale, 1994, 608 p.
- *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde*. Vol. 98, Nr. 2, Wien, 1995, 139—254 p.
- *Rheinisch-westfälische Zeitschrift für Volkskunde*. Vol. XXXIX, Bonn und Münster, 1994, 309 p.
- *Schweizerisches Archiv für Volkskunde*. Vol. 91, Nr. 1, Basel, 1995, 128 p.
- Theuws, Jacques: *Word and World*. Luba Thought and Literature. Bonn: Verlag des Anthropos-Instituts, 1983 (Studia Instituti Anthropos 32). 198 p.
- *Tools and Tillage*. Vol. VII, Nr. 2—3, 1993—1994, Copenhagen: National Museum of Denmark, 1995, 65—128 p.
- *Totem*. Journal du Musée d'Ethnographie de Genéve. Nr. 14, Genéve, 1995, 8 p.
- *Tradition Wallonne*. Revue du Conseil supérieur d'Ethnologie. Vol. 11. Bruxelles, 1994, 343 p.
- Turci, Mario/Ricci, Manuela: *Museo degli Usi e Costumi della Gente di Romagna*. Guida catalogo Santarcangelo di Romagna, 1995, 89 p.
- *Zeitschrift für Kulturaustauch*. Vol. 45. Nr. 2. Stuttgart, 1995, 153—333 p.

NOTĂ: Cărţile şi publicaţiile periodice străine primite la redacţia noastră pot fi consultate la Biblioteca Institutului de Etnografie şi Folclor ,,C. Brăiloiu'' al Academiei Române

Rubrică realizată de
Elena Berceanu

BREVIAR ● BREVIAR ● BREVIAR

● LANSAREA DE CARTE: „STUDII ŞI COMUNICĂRI DE ETNOLOGIE", TOM IX (1995)

Marţi, 12 decembrie 1995, sibienii au fost martorii unui adevărat eveniment cultural, cu reale şi profunde semnificaţii spirituale, desfăşurat la sediul central al Muzeului ASTRA din Piaţa Mică, nr. 11. În prezenţa unui numeros public şi a reprezentanţilor administraţiei locale şi judeţene, s-a deschis *expoziţia de icoane NAŞTEREA DOMNULUI,* cuprinzând lucrări ale pictorilor iconari: Ligia Benchea, Maria Brândan, Cristi Ignat, Georgeta Maria Iuga, Cornelia Kertesz, Alexandra Matei, Ion Onuc Nemeş, Lucia Nica, Mariana Seceleanu, Laura Stănescu, Benonia Vlăjie. Expoziţia este structurată după autori şi tehnica de lucru, cuprinzând ca temă principală ,,Naşterea Domnului'', alături de ,,Buna Vestire'' şi ,,Maica Domnului cu pruncul'', în diferite ipostaze: Orantă, Teodokos, Odighitria, Eleusa. Expunerea lucrărilor mai multor pictori oferă posibilitatea admirării unor compoziţii ample, sobre, sau înclinate spre abstractizare, observare, respectării, în mai mare sau mai mică măsură, a erminiilor, a jocului liniilor, diferit de la un pictor la altul, echilibrul deosebit al amplasării formelor în spaţiul pictural şi nu în ultimul rând acea adevărată simfonie de culori: de la alb — culoarea curăţeniei, la albastru — prin excelenţă culoarea cerească, la roşu — simbol al iubirii, dar şi al jertfei, la verde — simbol al regenerării spirituale, la auriu — acea ,,lumină prin excelenţă'' cu care pictează iconarii noştri.

În acest cadru ,,impregnat de dumnezeire'', Institul de Cercetări Socio-Umane Sibiu al Academiei Române a lansat tomul IX/1995 al publicaţiei ,,Studii şi comunicări de etnologie'', volum dedicat prof. univ. *Gh. Pavelescu,* cu prilejul împlinirii a 80 de ani. Au vorbit dr. *Ilie Moise* — redactorul şef al revistei şi dr. *Corneliu Bucur* — directorul Muzeului ,,Astra'', care au omagiat personalitatea emblematică a profesorului şi cercetătorului Gh. Pavelescu. S-au subliniat meritele deosebite ale profesorului (a fost dascălul a peste 40 de generaţii de studenţi) şi ale cercetătorului Gh. Pavelescu (este autorul a peste 180 de studii de folclor şi etnologie), dar şi ,,performanţele'' demne de invidiat: la 30 de ani era de trei ori ,,doctor'' (având conducători ştiinţifici pe Dimitrie Gusti, Lucian Blaga şi Romulus Vuia), iar la 31 de ani era laureat al premiilor Academiei Române. În final prof. Gh. Pavelescu a mulţumit tuturor care au fost prezenţi la manifestare, în mod deosebit acelora care au făcut posibilă această aniversare: redactorul şef al revistei — dr. Ilie Moise şi colegilor săi de la muzeu, care au organizat lansarea volumului. Momente emoţionante care s-au încheiat cu un reuşit *concert de colinde,* susţinut de *octetul* ,,Liceului de artă Sibiu'', formaţie pregătită de prof. *Mioara Tipuriţă* şi acordarea de autografe (*(I. Dodi)*.

● GHEORGHE CERNEA – 50 DE ANI DE LA MOARTE

Muzeul de Etnografie din Brașov a organizat, la 17 mai 1995, o sesiune științifică comemorativă consacrată activității și operei folcloristului și etnografului Gheorghe Cernea (1898–1965).

Simpozionul comemorativ s-a desfășurat după următorul program:

- Ligia Fulga, directoare a Muzeului de Etnografie Brașov, *Cuvânt de deschidere*;
- Iordan Datcu, *Gânduri despre Gheorghe Cernea*;
- Alexandru Dobre, *Locul lui Gh. Cernea în folcloristica românească. Cântecul de cătănie în colecțiile de folclor ale lui Gheorghe Cernea*;
- Constantin Catrina, *Câteva sublinieri privind activitatea folcloristului și etnografului Gheorghe Cernea*;
- Ion I. Drăgoiescu, *Patriotismul lui Gheorghe Cernea*;
- Lia Gangolea, *Expresia verbală a ritualului de înmormântare în culegerile de folclor ale lui Gheorghe Cernea*;
- Ana Grama, *Comunitatea românească din Paloș și sursele educației sale în secolul al XIX-lea (documente arhivistice sibiene)*;
- Arcadie Marinescu-Nour, *Gheorghe Cernea — peregrin în Transilvania*;
- *Adriana Antihi, Icoanele din colecția lui Gheorghe Cernea la Muzeul de Istorie din Sighișoara*;
- Valeria Teodorescu (n. Cernea), *Viața și activitatea folcloristului Gheorghe Cernea*;
- Alexandru Teodoreanu, *Gheorghe Cernea — păstrătorul comorilor spirituale din sudul Translvaniei* (casetă audio-video).

Prezența unora dintre membrii familiei lui Gheorghe Cernea a dat simpozionului o notă mai mare de interes, accentuând sentimentul de reculegere în memoria acestui harnic folclorist și etnograf.

Organizarea — în condiții excelente — a unei expoziții foto—documentare consacrată celui comemorat a atras cu deosebire atenția, completând în mod fericit expunerile participanților cu o ilustrație convingătoare.

● SESIUNEA NAȚIONALĂ DE COMUNICĂRI ȘTIINȚIFICE „ETNOGRAFIE ROMÂNEASCĂ ÎN LOCALITĂȚILE DIN ARCUL INTRACARPATIC"

Organizate de Inspectoratul pentru cultură al județului Covasna, Liga cultural-creștină „Andrei Șaguna", Școala generală „Nicolae Colan" din Sfântu Gheorghe, Episcopia ortodoxă a Covasnei și Harghitei, Muzeul Spiritualității Românești — Sf. Gheorghe și Parohia ortodoxă Doboli de Jos, în colaborare cu Comisia de Etnologie și Folclor a Academiei Române, **Zilele „Nicolae Colan"**, 25–26 noiembrie 1995, aflate la a III-a ediție, au avut un program pe cât de bogat și diversificat, pe atât de plin de încărcătură emoțională.

Sesiunea științifică a avut următorul program: ● Alexandru Dobre, *Primul document etnofolcloric românesc consemnat, în scris, în limba română*; ● Gheorghe Lazarovici, *Cercetări etno-arheologice româno-engleze în zonele înalte*; ● Valer Pop, *Defileul Mureșului — străveche vatră etno-culturală românească*; ● Ana Grama, *Instituții specializate în stocarea informațiilor în cercetarea interdisciplinară*; ● Maria Bâtcă, *Câteva observații asupra costumului popular românesc*; ● Cornelia Gangolea, *Probleme ale cercetării obiceiurilor și sărbătorilor la români*; ● Felicia Cărăușu, *Asociații culturale neguvernamentale în slujba cercetării zonale*; ● Mircea Sfârlea, *Biserici de lemn din secolul al XVIII-lea în județele Covasna și Harghita*; ● Doina David, *Carpații de curbură — funcție economică și ax etnoistoric și etnocultural*; ● Nicolae Bucur, *Flora în folclorul românesc din zona Harghitei*; ● Nicolae Șoancă, *Aspecte ale păstoritului în zona Brețcu — Covasna*; ● Iulia Mușat, N. Moldovan, *Colinde din Vâlcele — jud. Covasna*; ● Luminița Cornea, *Dumitru Cioflec și culegerea sa de folclor din Araci*; ● Nicolae Moldovan, *Repertoriul icoanelor pe sticlă din comunitățile românești ale județului Covasna*; ● Ion Lăcătușu, *Preocupări ale preoților și ierarhilor pentru culegerea și valorificarea folclorului românesc din sud-estul Transilvaniei*.

Programul sesiunii științifice a fost completat cu lansarea a două cărți de o realizare științifică de înaltă ținută:

- Pr. prof. dr. **Alexandru Moraru**, *La răscruce de vremi o viață de om: NICOLAE COLAN, Episcopul Vadului, Feleacului și Clujului.* După documente, corespondență, însemnări, relatări, impresii. Editată de Arhiepiscopia Ortodoxă Română a Vadului, Feleacului și Clujului, Cluj-Napoca, 1989, 632 p.

- **Ioan Lăcătușu,** *Identitatea și cultură la românii din secuime,* Editura Carpatica Cluj-Napoca, 1995, 243 p.

În cadrul manifestărilor, diversificate cum spuneam, au mai fost incluse:

- Un program la Școala generală „Nicolae Colan" din Sfântu Gheorghe în care au fost incluse un excelent program literar-muzical, o evocare a personalității patronului școlii și o întâlnire cu scriitorul — fost covăsnean până în 1990! — **Ion Munteanu** care a prezentat ultimele sale volume: *Moartea plănuită a lui Leonard Antschel* (roman) și *Fluvii în flăcări* (versuri);
- O vizită la ceea ce stiam noi a fi fost Muzeul etnografic al județului Covasna, dar unde am găsit „Muzeul Național (!!) Secuiesc";
- Participarea la ceremoniile religioase și laice prilejuite de aniversarea a 100 de ani de la ctitorirea Bisericii cu hramul „Sf. Mucenic Dimitrie" din Doboli de Jos. Liturghia arhierească a fost oficiată de P. S. *Ioan Selejan,* Episcop al Covasnei și Harghitei, însoțit de un sobor de preoți.

Am regăsit în această localitate două personalități de excepție: un înalt prelat al Bisericii Ortodoxe Române cu o știință de carte remarcabilă, cu o ținută demnă de marii săi înaintași întru păstorirea arhierească și cu o mare durere pentru soarta vitregă a enoriașilor săi; o femeie țărancă de o frumusețe spirituală și sufletească impresionante: ne-a dat o lecție de patriotism emoționant. Cei doi — înaltul prelat și femeia țărancă — împărtășesc deopotrivă durerea pentru vitregia vremurilor, pentru indiferența cu care marile probleme ale acestui ținut sunt privite de cei care — aflați în diverse fotolii — sunt chemați să intervină. Sunt copleșiți, deopotrivă, de sentimentul acut al singurătății și al părăsirii în voia valurilor și a intoleranței „majoritarilor" din zonă.

Întreaga serie de manifestări s-a încheiat cu o dezbatere asupra situației românilor din teritoriile secuizate. Concluziile, pe baza a ceea ce s-a văzut la fața locului, sunt mai mult decât îngrijorătoare. S-au făcut și unele propuneri menite, măcar în parte, să amelioreze situația dramatică a românilor „străini în propria țară". S-a întocmit un document argumentat care să fie înaintat autorităților centrale. S-a avansat ideea chiar a înființării, la Sfântu Gheorghe, a unui **Institut de cercetări socio-umane,** pus sub autoritatea științifică a Academiei Române. Vom reveni.

În curând:

ACADEMIA ROMÂNĂ

MEMORIILE COMISIEI DE FOLCLOR

Tomul VII (1993)

În sumar:

- Elena Secoșan, Maria Bâtcă, **Costumul popular al Dunării de Jos.** *Origini și evoluție*
- Ilie Moise, *Sibiul — centru cultural-științific racordat la cercetarea academică românească*
- Constantin Costea, *Repere istorice în evoluția jocurilor fecioreşti*
- Titus Moisescu, *Muzicieni români — pagini epistolare*
- Petre Florea, *Domnul de Rouă* (studiu monografic)
- Alexandru Dobre, *Documente etnofolclorice românești*
- Alexandru Dobre, *Considerații etnofolclorice pe marginea unui eveniment istoric* : **Intrarea triumfală a lui Mihai Viteazul în Alba-Iulia — 1 noiembrie 1599**
- Alexandru Dobre, *Adnotări pe marginea unei comunicări academice* : *V.A. Urechia*, **Inscripțiuni după manuscrise.** *Comunicări și note*

ACADEMIA ROMANĂ

MEMORIILE COMISIEI DE FOLCLOR

Tomul V (1991)

Partea a II-a

(Monografii etnofolclorice)

- Mihail Canianu, **Studii și culegeri de folclor românesc.** Ediție de *Alexandru Dobre* și *Mihail M. Robea*
  Studiu introductiv de *Alexandru Dobre*

XF 1172

Au apărut :

ACADEMIA ROMÂNĂ

MEMORIILE COMISIEI DE FOLCLOR

Tomul IV (1992)

În sumar:

- ● Al. I. Amzulescu, *Un excepțional rapsod timocean* : **N. Gh. Vaitiș**
- ● Titus Moisescu, **Muzica bizantină în evul mediu românesc.** *Schița unei eventuale istorii a acestei străvechi arte*
- ● Gheorghe Oprea, *Sisteme sonore în folclorul românesc*
- ● Ilie Moise, **Ceata de feciori** — *o instituție tradițională românească*
- ● Alexandru Dobre, **Folclorul taberei militare.** *Armata și războiul în folclorul românesc. O nouă abordare.* 1. Notă lămuritoare; 2. Motive lirice; 3. Cântece și ,,verșuri'' de război. Cu privire specială asupra Războiului de Independență ; 4. Concluzii finale

ACADEMIA ROMÂNĂ

MEMORIILE COMISIEI DE FOLCLOR

Tomul IV (1990)

Partea a II-a

(Monografii etnofolclorice)

În sumar:

- ● Al. I. Amzulescu, **Cântecul popular din Muscel.** *Monografie folclorică zonală*

ISSN : 1220-5370

REF, tom 41, nr. 3—4, p. 145—318, București, 1996

S.C. ,,UNIVERSUL'' S.A. — cd. 1338

Lei : 2000

XF 1172
200150

REVISTA DE ETNOGRAFIE ŞI FOLCLOR

Tomul 41

5-6

1996

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

COLEGIUL DE REDACŢIE

Director:

Acad. prof. ZOE DUMITRESCU BUŞULENGA

Redactor-şef:

ALEXANDRU DOBRE

Membri:

Acad. prof. ALEXANDRU BALACI; TIBERIU ALEXANDRU; STANCA CIOBANU; I. H. CIUBOTARU; NICOLAE CONSTANTINESCU; CONSTANTIN COSTEA; ION CUCEU; IORDAN DATCU; GABRIEL GHEORGHE; SABINA ISPAS (secretar responsabil de redacţie); MARIN MARIAN; ILIE MOISE; I. OPRIŞAN; MIHAIL M. ROBEA.

În ţară vă puteţi abona prin intermediul birourilor de poştă.

Toate comenzile pentru revistele apărute la Editura Academiei Române se vor adresa la RODIPET S. A., Piaţa Presei Libere nr. 1, P. O. Box 33-57, Fax 401-222 6407, Tel. 401-618 5103; 401-222 4126, Bucureşti, România; ORION PRESS INTERNATIONAL S. R. L., Şos. Olteniţei 35-37, Sect. 4, P. O. Box 61-170, Fax 401-312 2425; 401-634 7145, Tel. 401-634 6345, Bucureşti, România; AMCO PRESS S.R.L., Bd. N. Grigorescu 29A, ap. 66, Sect. 3, P. O. Box 57-88, Fax 401-312 5109, Tel. 401-643 9390; 401-312 5109, Bucureşti, România.

Manuscrisele, cărţile şi revistele pentru schimb, precum şi orice corespondenţă se vor trimite pe adresa colegiului de redacţie al „Revistei de etnografie şi folclor".

La „Revue d'etnographie et de folklore" paraît 6 fois par an. Toute commande de l'étranger pour les revues parues aux Editions de l'Académie Roumaine sera adressée à RODIPET S. A., Piaţa Presei Libere nr. 1, Sect. 1, P.O. Box 33-57, Fax 401-222 6407, Tel. 401-618 5103; 401-222 4126, Bucureşti, România; ORION PRESS INTERNATIONAL S.R.L., Şos. Olteniţei 35-37, Sect. 4, P.O. Box 61-170, Fax 401-312 2425; 401-634 7145, Tel. 401-634 6345, Bucureşti, România.

En Roumanie vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste.

APARE DE 6 ORI PE AN

ADRESA REDACŢIEI:

Institutul de Etnografie şi Folclor
„C. Brăiloiu" al Academiei Române
70166, Str. Tache Ionescu 25
Bucureşti

REVISTA
DE
ETNOGRAFIE ŞI FOLCLOR

Tomul 41 1996 Nr. 5-6

SUMAR

Al. I. Amzulescu la 75 de ani

NICOLAE CONSATNTINESCU, *Lucidă şi statornică iubire* . . . 323
AL. DOBRE, *Al. I. Amzulescu şi receptarea critică a operei sale ştiinţifice*. Grupaj organizat şi prezentat de . . . 333
AL. I. AMZULESCU, *Balada populară românească* . . . 363

STUDII ŞI MATERIALE

GH. PAVELESCU, *Rolul „experimentului" în cercetările de folclor* . . . 381
KLEANTI LIAKU-ANOVSKA, *Coordonate etnosociale ale naraţiunii populare la aromânii din Republica Macedonia* . . . 387
NICOLETA COATU, *Semantismul numărului şi al culorii în descântatul tradiţional terapeutic* . . . 395
MARCELA BRATILOVEANU POPILIAN, *Frăsinelul, un obicei din sudul Olteniei* . . . 415
STELU ŞERBAN, *Caracteristicile porţilor de lemn din satele Fereşti şi Călineşti*, Maramureş . . . 421

NOTE ŞI DISCUŢII

AL. DOBRE, *O disciplină autonomă, de graniţă, în marea familie a ştiinţelor* etnologice: ORNAMENTICA . . . 427
ILIE MOISE, *Civilizaţie milenară românească în Muzeul ASTRA-Sibiu* . . . 430
PETRE FLOREA, *Slujitorii bisericii şi folclorul românesc* . . . 433
MARIANA FOTA, *O dezbatere care rămâne deschisă* . . . 443

RECENZII

DAN OCTAVIAN CEPRAGA, *Graiurile Domnului*. Colinda creştină tradiţională. Antologie şi studiu. Cluj, Clusium, 1995 (*Sabina Ispas*) . . . 451
Centenar Constantin Brăiloiu. Îngrijitori de ediţie Vasile Tomescu şi Michaela Roşu. Bucureşti, Editura Muzicală, 1994 (*Eugen Sandu*) . . . 452
IULIANA BĂNCESCU, *Ţipţerii din Maramureş*, Editura Crişan, Bucureşti, 1996 (*Ioana-Ruxandra Fruntelată*) . . . 455
DIM. PĂCURARIU (coord.), *Comunicările Hyperion*, 1, 2, 3, Bucureşti, Editura Hyperion, 1992+1993+1994 (*Antoaneta Olteanu*) . . . 456
„*Živaja starina*" (Trecutul viu), Moscova, serie nouă, nr. 1-2/1994 (*Antoaneta Olteanu*) . . . 457

R.E.F., tom 41, nr. 5-6, p. 319-470, Bucureşti, 1996

Akadémiai Kiadó, Shamanism and Culture, 5, edited by Mihály Hoppál and Keith D. Howard with the assistance of Otto von Sadovski and Taegon Kim. Budapest, 1993 (*Laura Jiga*) 459

CĂRŢI ŞI PUBLICAŢII PERIODICE STRĂINE PRIMITE LA REDACŢIE (rubrică realizată de *Elena Berceanu*) 462

BREVIAR (rubrică organizată de *Al. Dobre*)

- Şedinţa publică de comunicări a Comisiei de Etnologie şi Folclor a Academiei Române • Strada Gheorghe Vrabie • Salut colegial şi urări de bine 464

IN MEMORIAM

MARIA BÂTCĂ, ELENA SECOŞAN (1900–1996) 467

REVUE
D'ETNOGRAPHIE ET DE FOLKLORE

Tome 41 1996 N^{os} 5-6

CONTENTS

Al. I. Amzulescu on his 75th anniversary

NICOLAE CONSTANTINESCU, *Lucid and steady love* 323

AL. DOBRE, *Al. I. Amzulescu and the critical reception of his scientific work*. Selection and foreword by 333

AL. I. AMZULESCU, *The Romanian Folk Ballad* 363

STUDIES AND MATERIALS

GH. PAVELESCU, *The "experiment" in the folklore research* 381

KLEANTI LIAKU-ANOVSKA, *Ethno-social coordinates of the folk narrative of the aromanians from the Republic of Macedonia* 387

NICOLETA COATU, *The semantics of numbers and colors in the traditional* therapeutic incontation 395

MARCELA BRATILOVEANU POPILIAN, "*Frăsinelul*" – *a custom in Southern Oltenia* 415

STELU ŞERBAN, *Main features of the mooden gates from the villages Fereşti and Călineşti, Maramureş* 421

NOTES AND DISCUSSIONS 427

BOOK REVIEWS 451

MISCELLANEA (material organised by *Al. Dobre*) 464

IN MEMORIAM

MARIA BÂTCĂ, ELENA SECOŞAN (1900–1996) 467

R.E.F., tom 41, nr. 5-6, p. 319-470, Bucureşti, 1996

AL. I. AMZULESCU LA 75 DE ANI

LUCIDĂ ŞI STATORNICĂ IUBIRE

NICOLAE CONSTANTINESCU

Când l-am cunoscut personal, în urmă cu treizeci de ani, ducându-i, sfios, prima mea colaborare la „Revista de etnografie şi folclor”, eu eram un învăţăcel într-ale folclorului, în timp ce Domnia sa, Domnul Alexandru I. Amzulescu, aşezase hotărâtor la temelia edificiului său ştiinţific câteva blocuri masive – în primul rând cele trei volume de *Balade populare româneşti* (1964), cu un studiu introductiv recuperator şi înnoitor.

Distins, elegant, cordial, afişând o civilitate uşor ostentativă care poate să inducă, la prima vedere, o oarecare răceală şi să aştearnă între interlocutori o oarecare distanţă, Al. I. Amzulescu se dovedeşte a fi, pe măsură ce îl cunoşti mai bine, un bucureştean sadea, locuind de câteva bune decenii, împreună cu ataşata sa soţie, în chiar – cum se zice – 'buricul târgului', un orăşean, deci, care nu şi-a uitat rădăcinile oltene (n. 4 decembrie 1921, Valea Stanciului, jud. Dolj), un intelectual rafinat, cu o solidă cultură

R.E.F., tom 41, nr. 5-6, p. 323-331, Bucureşti, 1996

filologică (licenţiat „magna cum laude" al Facultăţii de Litere şi Filosofie, Universitatea din Bucureşti, 1942), dar capabil să comunice mai bine decât mulţi alţii cu interpreţii de folclor, ţărani şi lăutari; un învăţător, în tradiţia părinţilor săi, al colegilor din Institutul de Etnografie şi Folclor, pe care i-a şcolit cu pricepere şi tact timp de peste treizeci de ani (1950-1983) cât a funcţionat aici ca cercetător ştiinţific principal (din 1956), ca secretar ştiinţific (1958-1969), ca şef al secţiei de folclor şi al sectorului de literatură populară (1969-1983). S-ar putea spune, din acest punct de vedere, că activitatea ştiinţifică a doctorului Al. I. Amzulescu (doctorat obţinut în 1968 cu teza *Balada populară în Muscel*) se confundă, pe toată această durată, cu aceea a Institutului, că cele mai importante proiecte ale acestuia, care datează din perioada directoratului profesorului Mihai Pop, au fost elaborate şi puse în practică de cel pe care îl omagiem acum la împlinirea frumoasei vârste de 75 de ani.

Iar dacă este să alegem, din bogata sa activitate, tronsonul cel mai reprezentativ, acesta nu poate fi altul decât acela al baladei populare, categorie folclorică asupra căreia Al. I. Amzulescu s-a aplecat cu o lucidă şi statornică iubire.

Nu trebuie să uităm nici o clipă, nici chiar în momentele sărbătoreşti, că în cercetarea ştiinţifică, şi cu precădere în aceea desfăşurată în domeniul ştiinţelor sociale sau umane, presiunile ideologice se resimt adesea dureros şi că momentul în care şi-au reluat sau şi-au început, după război, activitatea cei mai de seamă folclorişti din a doua jumătate a secolului XX (Ovidiu Bîrlea, Corneliu Bărbulescu, I.C. Chiţimia, Adrian Fochi, Ovidiu Papadima, Mihai Pop, Gheorghe Vrabie etc.) stătea sub semnul unei astfel de presiuni. Să nu uităm că la începutul anilor '50 o întreagă pleiadă de cărturari şi savanţi dispăruse de pe scena ştiinţifică românească şi că simpla citare a numelor unora dintre aceştia - Petru Caraman, D. Caracostea, C. Brăiloiu, Mircea Eliade, Mircea Vulcănescu, spre a ne referi numai la cei apropiaţi domeniului nostru - reprezenta un delict, într-o vreme când în zicerea „ex Oriente lux", Orientul creştin era înlocuit cu Estul sovietic. Elementul de continuitate, atât de important pentru propăşirea unei discipline relativ tinere, cum este folcloristica, era brutal retezat, încât generaţia din perioada imediat de după război a trebuit să construiască, la început, cu teama de a nu greşi în raport cu constrângerile politico-ideologice ale vremii. Perspectiva sociologizantă, bazată pe dialectica vulgarizatoare a raportului dintre bază şi suprastructură, cu primatul luptei de clasă ca „motor al istoriei" îşi face simţită prezenţa, cu sau fără voia autorilor, şi în scrierile folcloristice ale 'obsedantului deceniu'.

Nu e întâmplător faptul că abia după destinderea de la începutul anilor '60 apar şi primele lucrări fundamentale pentru folcloristica română postbelică - *Balade populare româneşti*, 3 vol. (1964), de Al.I. Amzulescu şi *Mioriţa. Tipologie, circulaţie, geneză, texte* (1964), de A. Fochi.

Evocând dificultăţile pe care acesta din urmă le-a întâmpinat în procesul elaborării şi publicării monumentalei sale cărţi, Al. I. Amzulescu reface, de fapt, climatul epocii şi rememorează avatarurile propriilor sale cărţi din acea vreme:

„...afirm în deplină cunoştinţă de cauză că, după uriaşul volum de muncă asiduă depusă de A. Fochi ca un veritabil *bos suetus aratro*... pentru adunarea de pretutindeni a textelor şi după realizarea cu pătimaşă migală a studiului, o osteneală poate că tot atât de chinuitoare, dacă nu chiar mai mult (!), a trebuit să ducă, ani grei, pentru a birui pe atunci insurmontabilele adversităţi, ba chiar piedici din partea prea vigilentelor furci caudine ale tuturor vămilor redacţionale-editoriale, cu atât mai supărătoarele, interminabilele, uneori suspicioasele cerinţe şi pretenţii, tot mai ascuţite, de revizii şi schimbări aproape fără drept de apel în procesul lecturii şi cenzurii preventive a tuturor textelor care aspirau la lumina tiparului în acei ani grei, mai cu seamă în supraexigentul for al Editurii Academiei..." (Al. I. Amzulescu, *Dl. N. Brânda faţă cu mioriţologia*, în REF, 38 (1993), nr. 4, p. 358-359). Avem aici o mărturie dureroasă şi o explicaţie, pentru cei care nu au trăit acele vremuri, de ce Al.I. Amzulescu însuşi trebuia să înceapă studiul Cântecul nostru bătrânesc, (REF, 5 (1960) nr. 1-2, p. 25-58) cu o frază stereotipă, dar obligatorie ca aceasta: „Abordând, în treacăt, cercetarea eposului în spiritul materialismului dialectic şi istoric, marii dascăli ai clasei muncitoare au relevat valoarea artistică şi de cunoaştere a creaţiei epice a popoarelor, preconizând înţelegerea eposului ca oglindire a vieţii maselor pe anumite trepte istorice ale dezvoltării economice şi sociale", iar în introducerea *Din partea autorului* la volumul *Voinicii.* Balade populare prelucrate de Al. A. [cu un *Cuvânt înainte* de Marcel Breslaşu (!)], Editura Tineretului, 1965, insera un slogan impus ca acesta: „Călăuză permanentă mi-a fost întru aceasta teza marxistă a prezentării unor caractere tipice în împrejurări tipice" (p. 13).

Dacă exegeza folcloristică era încorsetată în astfel de canoane ideologice, cercetarea de teren se deschidea ca o alternativă pentru contactul cu păstrătorii tradiţiei şi cu sufletul autentic al poporului. Din aceşti ani datează culegerile de balade (cântece bătrâneşti), peste 600 de piese adunate din zona marelui cântec epic, din Câmpia Dunării, de la Mehedinţi la Brăila, din Argeş şi Dâmboviţa (valorificate, parţial, prin publicare în volumul *Cântece bătrâneşti*, Editura Minerva, 1974), precum şi culegerile de proză populară, efectuate împreună cu Ovidiu Bîrlea în zonele Pădureni (1951), Suceava (1952), Oaş (1953), Muscel (1956), parte cuprinse, cu indicarea culegătorului, în *Antologie de proză populară epică* (vol. I-III, Editura pentru literatură, 1966), precum şi cercetările complexe de teren din Muscel (1954-1962) (cf. Iordan Datcu, *Cuvânt înainte* la Al. I. A., *Cântecul nostru bătrânesc*, Editura Minerva, 1986, p. VII). Vedem în acestea adevărate *modele* de cercetare a folclorului *in situ*, de observare atentă şi minuţioasă a faptelor de cultură populară în contextul lor de viaţă, prelungire şi dezvoltare creatoare a metodei de culegere iniţiate şi puse în practică, între cele două războaie mondiale, de C. Brăiloiu în cadrul anchetelor de teren ale „Şcolii sociologice de la Bucureşti".

Dar dragostea dintâi şi nepărăsită vreodată a folcloristului a fost şi a rămas epica populară în versuri; culegerile şi studiile menţionate mai sus pregăteau şi anunţau marea realizarea de peste câţiva ani - *Balade populare româneşti*. Introducere, indice tematic şi bibliografic, antologie de Al. I. A., vol. I-III, Editura pentru literatură, 1964, amplu florilegiu al epicii populare în versuri şi prima încercare modernă de ordonare şi clasificare a acesteia (Premiul Academiei în 1966). O clasificare tematică, bazată pe conţinut, dar şi pe elementele formale, pe ponderea epicului, precum şi pe criteriul răspândirii şi frecvenţei fiecărei teme, cuprinzând clasele: „I. Fantastice; II. Vitejeşti cu 1.Ciclul cotropitorilor; 2. Haiducii; 3. Hoţomanii; III. Păstoreşti; IV. Despre curtea feudală; V. Familiale; VI. Jurnale orale (v. *Introducere* la *Balade*..., vol. I, p. 93-100), distribuite în nu mai puţin de 352 de tipuri. Nu am refăcut „dosarul receptării" lucrării lui Alexandru Amzulescu în epocă, dar presupun că vor fi fost, alături de laudele şi aprecierile meritate, şi unele reţineri faţă de eclectismul criteriilor sau chiar faţă de unele inconsecvenţe în aplicarea lor, care au dus, de exemplu, la apariţia unei clase discutabile de balade păstoreşti sau la includerea unui poem de substanţă mitologică ca *Meşterul Manole* în categoria baladelor despre curtea feudală.

Contactul cu terenul, culegerea sistematică a repertoriului epic al ultimilor mari lăutari din Oltenia şi Muntenia, surprinderea cântecului bătrânesc în ipostaza lui contemporană constituie nu numai o excelentă ocazie de îmbogăţire a Arhivei Institutului de Etnografie şi Folclor cu un impresionant număr de variante baladeşti, dar marchează şi o nouă fază în studierea epicii populare de către Al. I. Amzulescu. Volumul *Cântece bătrâneşti*, Editura Minerva, 1974, adună între coperţile sale 107 variante de cântece epice culese între anii 1950-1965 şi transcrise după o metodă proprie, prin care folcloristul încearcă să pună în pagina tipărită *imaginea adevărată, fidelă a textului*, aşa cum se înfăţişează el urechii ascultătorului, lipsit de componenta muzicală, totuşi. Ceea ce deosebeşte radical această colecţie de cele de dinainte, ilustre, altminteri, precum cele datorate lui Vasile Alecsandri, G. Dem. Teodorescu, Gr. Tociilescu, N. Păsculescu etc., este fidelitatea transcrierii textului, consemnarea acestuia în integralitatea lui, cu toate repetiţiile, reluările, silabele sau chiar vocalele de completare, cu intermezzii lirice, cu anacruzele şi sincopele fireşti în interpretarea autentică a *cântecului*, cu notarea, pentru prima oară la noi, a secvenţelor *necântate*, zise, *parlato* sau *băsmite* cu o funcţie poetico-emotivă evidentă, la bunii cântăreţi. În efortul, mereu actual, de a surprinde formele literaturii populare în integralitatea şi autenticitatea lor, selecţia din *Cântece bătrâneşti* constituie pandantul perfect echilibrat al celor trei volume de proză populară publicate de Ovidiu Bîrlea în 1966. Înţelegerea fenomenului real al povestitului şi, respectiv, al zicerii cântecului epic a câştigat enorm prin contribuţiile celor doi savanţi folclorişti. În plus, depăşind încercările izolate ale unor antecesori (At. M. Marienescu, G. Dem. Teodorescu) de a evidenţia rolul interpretului în realizarea/performarea faptului de folclor, autorii celor două colecţii antologice de epică populară românească în proză şi în versuri realizează ample fişe de informator, scurte biografii şi caracterizări pregnante ale purtătorilor de folclor, inventariază repertoriile acestor anonimi de talent sau chiar geniali, unii dintre ei, a căror zestre spirituală a fost, prin înregistrare şi transcriere fidelă, apoi prin publicare, salvată de la pieire şi adusă la cunoştinţa publicului larg.

Prin aceasta, numele unor vestiţi lăutari, mari cântăreţi de balade - M. Burcea, D. Candoi, M. Căpăţână (Căleaţă), M. Constantin (Lache Găzaru), C. Mustăţea, C. Staicu (Pelcaru) etc. etc. - au intrat în nemurire. În acelaşi sens merită relevată micro-monografia consacrată de Al. I. Amzulescu unui cântăreţ de excepţie din afara graniţelor României, păstrător fidel al tradiţiilor româneşti - N. Gh. Vaitiş (vezi *Un excepţional rapsod timocean* - N. Gh. Vaitiş, în „Memoriile Comisiei de Folclor", tomul VI (1992), Editura Academiei, 1995, p. 7-40).

Pe drept cuvânt remarcabilă este perseverenţa cu care cercetătorul şi-a urmat programul său de studiere a epicii orale în versuri. Nemulţumit, poate, de tipologia realizată în 1964, stimulat de culegerile de teren din anii '50 -'65, atent la mişcarea de idei din folcloristica mondială, Al. I. Amzulescu reia studiul baladei populare din perspectiva cercetărilor de naratologie direcţionate, în anii '60, de descoperirea „operei profetice" a lui Vladimir Propp, *Morfologia basmului* (1928; trad. engl. 1958; trad. rom. 1970), de impactul cu lucrările de poetică din cadrul şcolii formale ruse, de acceptarea, nu fără lungi ezitări şi opoziţii, a structuralismului (e. g. Cl. Lévi-Strauss) şi a naratologiei (e. g. Cl. Bremond). Rezultă câteva studii exploratorii şi pregătitoare precum *Contribuţie la cercetarea structurii poetice a liricii populare*; „Revista de folclor", 6 (1961), nr. 3-4, p. 7-28; *Câteva observaţii cu privire la versul popular*, „REF", 9 (1964), nr. 1, p. 105-111; *Stilistica oralităţii cântecelor epice româneşti*, „REF", 15 (1970), nr. 6, p. 461-494 (reluat în *Introducere* la *Cântece bătrâneşti* 1974), care deschid o nouă perspectivă în abordarea poeziei populare ca poezie, ca operă de artă.

În acest climat stimulator sunt elaborate şi cele trei studii de orientare teoretică net diferite de cele precedente, orientate mai mult tematic şi conţinuitistic, consacrate epicii populare în versuri: *Modelul funcţional al eposului românesc*, „REF", 16 (1971), nr. 3, p. 189-206; *Modelul actanţial al eposului eroic românesc*, în REF, 16 (1971), nr. 4, p. 267-282; *Structura baladei familiale*, în REF, 19 (1974), nr. 2, p. 87-94, toate republicate ca studiu introductiv la volumul *Cântecul epic eroic*, Editura Academiei, 1981.

În această perioadă se reia, cu mai multă vigoare, ceea ce imediat după război fusese doar enunţat, cu o remarcabilă clarviziune de către D. Caracostea, ca o prioritate absolută - elaborarea corpusului poeziei/literaturii populare româneşti sau, în cadre mai largi, al folclorului românesc. În acest amplu proiect, girat de Institutul de Etnografie şi Folclor (în anii '70-'80, Institutul de Cercetări Etnologice şi Dialectologice), cele două volume publicate de Al. I. Amzulescu sub sigla „Colecţia Naţională de Folclor" - *Cântecul epic eroic*. Tipologie şi corpus de texte poetice, E. A., 1981 şi *Balada familială*. Tipologie şi corpus de texte poetice, E. A., 1983 - se înscriu în rândul celor mai însemnate achiziţii ale folcloristicii româneşti actuale. Sărbătoritul nostru nu e numai realizatorul eminent al celor două volume cu totul remarcabile, dar şi avocatul fervent, susţinătorul inimos al acestui proiect, pe care „organele" îl voiau împlinit pentru a fi raportat la „realizări", dar pe care nu îl sprijineau în nici un fel. „Operă fundamentală şi de interes naţional", Colecţia naţională de folclor, ca o necesitate de ordin ştiinţific, este susţinută cu argumentele trecutului - o astfel de lucrare figurase, ca proiect, în planurile de lucru ale unui Hasdeu, Densusianu sau Caracostea -, dar şi cu argumentele prezentului, ca expresie a maturităţii depline a ştiinţei folclorului la noi.

Volumele publicate de Al. I. Amzulescu în 1981 şi 1983 reprezintă un cap de serie, un început pe drumul cunoaşterii cât mai adâncite a acestei categorii folclorice. Considerând cercetările sale mai vechi faza „prelinéeană" a studiului, autorul propune, în cele trei studii care se constituie în prefaţa ambelor volume (vezi *ante*) o abordare structural-funcţională a eposului românesc. Supunând, din această perspectivă, analizei materialul epic românesc, Amzulescu tentează descoperirea „modelului funcţional el eposului eroic", model care se revelă autorului în două variante tipologice: (I) „eposul eliberării-răzbunării" (A → R; prejudiciere → remediere), cu două sub-clase: (a) „eposul eroic propriu-zis" (implicând prezenţa obligatorie a perechii de funcţii luptă/victorie) şi (b) „eposul aventurii eroice" (în care funcţia luptă poate să lipsească); şi (2) „eposul încumetării" (A' → R/-R, deci lipsă → remediere/non-remediere) de asemenea cu două sub-clase, ca mai sus.

Aceleiaşi operaţii este supusă şi balada „familială", din a cărei structură nu pot lipsi „funcţiile-pilon" sau „nucleu": I (impas) - P (probe) - R (remediere).

Comparate atent, cele două modele funcţional-structurale arată clar diferenţele dintre cele două specii mari ale epicii populare româneşti în versuri: *cântecul epic eroic* şi *balada*. Ceea ce era doar intuit, la un moment dat, ori dovedit cu argumente tematice sau formale (mijloace de realizare artistică), obţine acum girul unui criteriu obiectiv, susţinut ştiinţific, de necontestat.

După aceste extrem de utile precizări taxonomice, autorul procedează la inventarierea, într-un *Catalog*, a subiectelor narative şi a variantelor; fiecare subiect este rezumat într-o manieră memorabilă şi sunt consemnate *toate* variantele tipului, aflate în colecţii, periodice sau arhive. Cercetătorul are astfel în faţă imaginea integrală a repertoriului naţional al eposului popular, cu indicarea exactă a locului unde materialul poate fi găsit. De reţinut că în *Catalog*, ca şi în *corpus* (unde este reţinută varianta cea mai reprezentativă a tipului), se păstrează vechea clasificare tematică, precum şi indicativul (numărul de ordine) al subiectului respectiv din prima antologie/tipologie, din 1964. Lărgirea ariei de investigare (periodice, arhive) a condus la identificarea unui număr de subiecte noi, necunoscute şi, deci, neindexate în 1964.

O noutate deosebită prezintă Motiv-Indexul (Inventar alfabetic de momente funcţionale şi elemente motivice relevante - narative şi descriptive), instrument de lucru de o remarcabilă utilitate. Nu este de prisos să spunem că studii ulterioare consacrate epicii populare în versuri sunt direct îndatorate muncii migăloase şi tenace încorporate în cărţile lui Al. I. Amzulescu, cum ar fi, cu titlu de exemplu, cele două cărţi dedicate de A. Fochi acesteia - *Estetica oralităţii*, Editura Minerva, 1980 şi, mai ales, *Cântecul epic tradiţional al românilor*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1985. De altfel, într-un spirit de deplin *fair-play* şi cu probitatea ştiinţifică recunoscută, Adrian Fochi 'dă Cezarului ce-i al Cezarului', consemnând, în Introducere la volumul din 1985: „Dar lucrarea fundamentală asupra genului aparţine lui *Al. I. Amzulescu* (subl. aut.), care pentru prima dată a întocmit catalogul integral al cântecului nostru epic, punându-ne la dispoziţie instrumentul indispensabil de cercetare pe măsura cerinţelor moderne. În felul acesta, descrierile tematice ale catalogului său ne pun în faţa ochilor toată producţia epică a poporului român, făcându-ne să ştim din ce se compune în realitate acest gen de creaţie. Reluând recent lucrarea în cadrul „Colecţiei naţionale de folclor", pe baze bibliografice lărgite, cercetătorul a mai identificat un număr de 49 de subiecte, ceea ce ridică zestrea subiectelor epice româneşti la cifra impresionantă de 401. Aceasta ne-a adus la convingerea că aici, la români, a existat, în perioada feudală, o adevărată vatră de creaţie epică, întrucât - după statisticile publicate până acum - la români întâlnim a doua cifră ca mărime, după Danemarca" (Fochi, 1985, p. 8-9).

În peregrinările sale prin teritoriile epicii populare româneşti, Al. I. Amzulescu nu a ocolit zonele fierbinţi, punctele de tensiune, aducând, cu date recente şi într-o viziune proprie, lumini în probleme controversate şi mereu disputabile, cum ar fi aceea a „istoricităţii cântecului epic" (vezi *„Marcu şi Gerul". Epilog doljean la o faimoasă controversă*, în REF, 24 (1979), nr. 2, p. 153-175).

Din aceeaşi categorie a temelor provocatoare, a subiectelor deschise face parte şi *Mioriţa*, care ocupă în preocupările lui Al. Amzulescu o poziţie centrală, în imediata apropiere a celor arătate baladei în general. Statornica aplecare către „acest întâi şi inegalabil monument al folclorului nostru" s-a concretizat în studii temeinice şi incitante, în acelaşi timp.

Nu dintr-un localism exagerat, intenţionând să combată un alt localism (cel vrâncean), este susţinută ipoteza originii muscelene a variantei Russo-Alecsandri (vezi *Obervaţii istorico-filologice despre „Mioriţa" lui Alecsandri*, în REF, 20 (1975), nr. 2, p. 127-158), ci din convingerea - demonstrată cu extremă minuţiozitate - că originea baladei poate fi căutată şi acolo. Nu din dorinţa de a şoca sau de a răsturna opinii general acceptate, ci din elanul unei relecturi mereu necesare a „marelui text mioritic" formulează autorul teza după care „colindul transilvan păstrează amintirea ritului de iniţiere profesională păstorească" (vezi *Noi observaţii despre Mioriţa-colind*, în REF, 24 (1979), nr. 1, p. 53-61), demonstraţie continuată şi îmbogăţită într-un amplu şi documentat studiu câţiva ani mai târziu (vezi *„Mioriţa". Controverse - restituiri*, în vol. *Repere şi popasuri în cercetarea poeziei populare*, Editura Minerva, 1989, p. 7-120). Nu dintr-o pornire 'demolatoare' comentează folcloristul, într-o manieră polemică, uşor iritată (şi iritantă!) cartea lui N. Brânda, *Mituri ale antropocentrismului românesc. I. Mioriţa* (1991), ci din asumarea până la capăt a propriei sale viziuni despre „cântecul mioarei", ca şi dintr-un prea frumos sentiment de camaraderie intelectuală, de frăţietate de breaslă cu acela care şi-a dedicat viaţa întreagă studiului *Mioriţei* - A. Fochi, nedreptăţit, se pare, de autorul cărţii în discuţie (vezi *Dl. N. Brânda faţă cu mioriţologia*, în REF 38 (1993), nr. 4, p. 353-367).

A treia, dar nu mai puţin importantă direcţie în studiile de folclor ale lui Al. I. Amzulescu este reprezentată de cercetările monografice întreprinse în echipă, cu precădere în zona Muscelului, în anii 1953-1965. După volumul *Cântece şi jocuri din Muscel*, Editura Muzicală, 1964, urmează alte studii particulare, capitole anunţând o monografie completă, precum *Balada populară în Muscel*, în vol. *Studii de folclor şi literatură*, Editura pentru Literatură, 1967, p. 247-332; *Doina „de codru" în Muscel*, studiu publicat în două secţiuni în REF 12 (1967) nr. 1, p. 51-59 şi în „Limbă şi literatură", 11 (1966), p. 465-481; *Doina „de dragoste" în Muscel*, apărut în „Limbă şi literatură", 15 (1967), p. 203-220; *Fişă de observare directă la nuntă (Jugur, 1954)*, studiu publicat împreună cu ultimele două amintite mai sus în vol. *Repere şi popasuri...*, 1989, p. 265-382; *Cântecul popular din Muscel – monografie folclorică zonală*, „Memoriile Comisiei de Folclor", tomul IV (1990), Partea a II-a (Monografii etnofolclorice), Editura Academiei Române, 1995, 193 p.

Suntem în faţa unor „studii de caz" realizate cu o metodă sigură şi cu o exigenţă maximă în a surprinde *viaţa* reală a respectivelor specii folclorice (balada, cântecul liric, cântecul de nuntă), istoria devenirii lor, transformările suferite de-a lungul timpului, mecanismele creaţiei folclorice, părerile, genuine, ale creatorilor şi păstrătorilor de folclor. Nu întâmplător primul capitol al ultimului studiu citat mai sus se ocupă de *„Biologia" cântecului propriu-zis*. Autorul se conduce după principii metodologice ferme cum ar fi, de exemplu, „transcrierea comparativă integrală a *tuturor* variantelor" care dă „posibilitatea unei cercetări de adâncime asupra înseşi legităţii fenomenului artistic" (*Cântecul popular din Muscel...*, 1995, p. 19) sau notarea de date informative „cât mai bogate", obţinute „prin chestionarea imediată a 'informatorului', o dată cu culegerile şi înregistrările de cântec - una dintre cele mai însemnate cuceriri ale metodologiei cercetării noastre folclorice din ultimele decenii", ceea ce a făcut „să dispunem astăzi de un important fond documentar de notaţii deosebit de preţioase, din a căror coroborare atentă se poate urmări de aproape însuşi pulsul apariţiei proaspete, apoi cel al circulaţiei intense şi, în cele din urmă, al treptatei agonizări din dinamica concretă a circulaţiei cântecelor" (*ibidem*, p. 25).

Uşor umbrite de marile sale studii despre epica populară în versuri, aceste micro-monografii nu sunt mai puţin importante pentru a întregi profilul folcloristului, pentru a-i evidenţia activitatea prodigioasă şi pentru a completa peisajul folcloristicii româneşti actuale.

Cu volumul din 1989, Al. I. Amzulescu îşi considera misiunea încheiată: „Împreună cu volumul *Cântecul nostru bătrânesc*, tipărit în anul 1986, volumul de faţă formează sinteza finală a experienţei folclorice de o viaţă a autorului". O ascunsă tristeţe sau amărăciune răzbate din însemnarea lapidară de mai sus. Pensionat la nici 62 de ani împliniţi (1 septembrie 1983) cu gradul de cercetător ştiinţific principal II, Al. I. Amzulescu are, după o viaţă de muncă asiduă în câmpul folcloristicii româneşti, şi motive de insatisfacţie. Dar, neîndoielnic, oricât de dureroase ar fi, acestea trec pe planul al doilea.

Ceea ce rămâne sunt cărţile publicate, miile de înregistrări şi fişe care au îmbogăţit Arhiva Institutului de Etnografie şi Folclor din Bucureşti, prestigiul dobândit pe merit în faţa specialiştilor din ţară şi de peste hotare, ucenicii care au crescut la 'şcoala' sa, devenind, unii dintre ei, la rândul lor, maeştri, tezele de doctorat în folclor, din România şi din străinătate, pe care Dr. Al. I. Amzulescu le-a îndrumat cu ştiuta-i competenţă sau asupra cărora şi-a spus opinia ca referent de specialitate.

Ţinuta dreaptă, ochii vii şi jucăuşi, zâmbetul când ironic, când complice, vorba de duh prin care îneacă vreo amărăciune trecătoare îl ţin aproape pe folcloristul Alexandru Amzulescu de discipolii şi colegii lui mai tineri, care şi l-au luat, în multe privinţe, drept model.

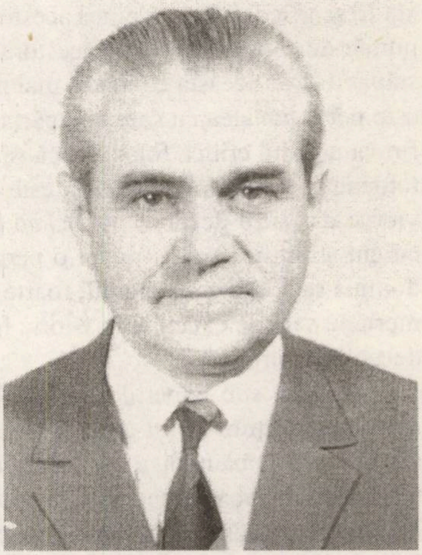
Nu ştiu cu care dintre personajele cântecului epic, pe care l-a studiat cu statornică şi lucidă pasiune timp de vreo patruzeci de ani se identifică sărbătoritul. Sau poate că a adunat de la fiecare câte ceva: înţelepciune, curaj, perseverenţă, bunătate, omenie.

Iar eu, care m-am nevoit pe cât m-am priceput să-i scriu povestea vieţii, pot zice ca rapsodul popular că „asta fu de-nvăţătură/să vă fac inima bună!", gândind ca „tuturora să le fie/cu bine şi cu bucurie!"

„La mulţi ani cu sănătate, Domnule Amzulescu!"

AL. I. AMZULESCU ŞI RECEPTAREA CRITICĂ A OPEREI SALE ŞTIINŢIFICE

Grupaj organizat şi prezentare de
AL. DOBRE



Unul dintre criteriile fundamentale de evaluare a locului şi însemnătăţii unei lucrări în istoria folcloristicii este şi acela al situării în contextul perioadei în care a fost elaborată sau a apărut, al receptării critice şi al impactului pe care l-a avut printre contemporani. Mai clar spus, istoria folcloristicii este datoare să demonstreze, evident cu argumente convingătoare, în ce măsură lucrarea supusă analizei continuă, la data publicării, o direcţie deja statuată, dacă, prin întregul său, consolidează, face un pas înainte sau trage înapoi această tradiţie ştiinţifică. În cazul contribuţiilor de excepţie, categorisite astfel prin noutatea punctului de vedere interpretativ sau a metodologiei de cercetare, este de neapărată trebuinţă să se ţină seama şi de ceea ce a urmat, de măsura în care opera respectivă a exercitat sau nu o influenţă asupra contemporanilor şi a celor ce le-au succedat.

Între sursele-documente de primă importanţă ce pot fi evocate în cazul unor astfel de evaluări se numără şi receptarea critică a operelor discutate, una dintre formele ei de manifestare, dar nu singura, fiind ceea ce am putea numi, printr-o raportare la vastul domeniu al literaturii, *critica folcloristică*. Aceasta înseamnă, în mod obligatoriu, alcătuirea unui tablou general şi a unui inventar amănunţit al tuturor părerilor formulate la data apariţiei lucrării în discuţie. Critica folcloristică are, astfel, o dublă funcţionalitate: 1) comentează la zi fenomenul, aducându-şi contribuţia la stabilirea unei ierarhii de valori, la evaluarea contribuţiei fiecăruia în perioada dată şi la direcţionarea, pentru viitor, a cercetărilor şi 2) cu trecerea timpului devine o componentă importantă a istoriei folcloristicii şi etnografiei cu toate atributele ce-i sunt conferite de acest statut.

R.E.F., tom 41, nr. 5-6, p. 333-361, Bucureşti, 1996

În situaţia actuală, ca un reper căruia trebuie să i se acorde o atenţie specială este şi acela al determinărilor ideologice ce au dominat întreaga cultură românească în ultima jumătate de secol trecută. Nu este vorba despre acuze sau puneri la zid, de eliminare din lumea ştiinţifică, aşa cum se încearcă uneori, motivat, mai puţin sau deloc motivat. Ceea ce credem că se impune a fi luat în consideraţie este doar asumarea unei răspunderi, peste care oricum nu se poate trece, şi de recunoaştere a unor realităţi care, iarăşi, nu pot fi ocolite, menite, în cele din urmă, să ducă la stabilirea cadrului real, a adevărului, singurul obiectiv al unei discipline ştiinţifice care se respectă.

De-a lungul a patru decenii de activitate ştiinţifică, susţinută cu o tenacitate impresionantă, domnul Amzulescu a scris şi a publicat un set apreciabil de cărţi, studii şi articole. Pe marginea acestora s-au făcut, de asemenea, un la fel de apreciabil număr de comentarii. Lista acestora este atât de mare încât bibliografia lor e greu de stăpânit. Dar aceasta contează mai puţin. Ceea ce ar trebui luat iarăşi în consideraţie este periodicitatea cu care au apărut cărţile domnului Amzulescu, ceea ce a făcut ca firava noastră critică folcloristică să facă eforturi sensibile pentru a ţine pasul. Şi nu totdeauna a reuşit, dar aceasta este o altă poveste. Semnificativ ni se pare faptul că vreme de patru decenii, publicând carte după carte, domnul Amzulescu a creat un curent ştiinţific, a determinat o permanenţă a domeniilor abordate cu precădere de domnia sa. Ceea ce este mult, foarte mult şi, poate, aci ar putea fi detectat unul dintre meritele sale de excepţie în istoria folcloristicii şi a culturii româneşti din cele patru decenii din urmă.

Strânse sub coperţile unui volum unitar recenziile, notele şi comentariile pe marginea cărţilor d-lui Amzulescu ar determina, suntem convinşi de aceasta, o amplificare nebănuită a cunoaşterii contribuţiei sale la consolidarea folcloristicii româneşti, la crearea unui curent ştiinţific de proporţii şi de o profunzime deosebite, la situarea acesteia, a folcloristicii româneşti, în primele poziţii ale ştiinţei internaţionale. Acestea sunt concluziile la care am ajuns reluând lectura operei domnului Amzulescu şi inventariind, atât cât ne-a fost posibil şi accesibil, bibliografia de referinţă. Credem în utilitatea unor astfel de lucrări şi, convinşi de însemnătatea lor, ne gândim iarăşi la o apropiere de domeniul literaturii şi la atât de folositoarele ediţii de scriitori comentaţi. Nu suntem însă atât de naivi încât să ne închipuim că un astfel de program ar fi realizabil în momentul de faţă. Piedicile sunt multe şi ţin nu numai de condiţiile financiar-materiale sau de, eventual, numărul restrâns al celor care ar aprecia o asemenea iniţiativă. Principiile şi criteriile de evaluare şi alcătuire a istoriei folcloristicii româneşti se cer readaptate. La fel mentalitatea specialiştilor, capacitatea lor de a scoate disciplina din criza evidentă în care se află şi din conul de umbră în care a intrat de o bună bucată de vreme. S-a ajuns – faptul poate fi oricând demonstrabil şi, în genere, este de toată lumea recunoscut – în situaţia paradoxală ca în folcloristica şi etnografia românească să existe mai multe genii decât opere. Competenţa şi preocuparea ştiinţifică şi managerială vor trebui să-şi reintre în drepturi, să revină la normal până nu e prea târziu. Dar acestea sunt chestiuni care ar trebui puse în discuţie şi, concomitent, în lucrare, începând chiar din acest moment şi trebuie să fim recunoscători domnului Amzulescu şi pentru aceste sugestii oferite de remarcabila operă ştiinţifică pe care, cu o generozitate încurajatoare, ne-a pus-o la îndemână într-o viaţă de trudnică muncă, de sacrificiu, de umilinţă, de bucurie.

În decursul timpului au apărut, aşa cum arătam, un număr apreciabil de note, recenzii, comentarii pe marginea lucrărilor domnului Amzulescu. Deşi numărul lor este impresionant, aceste referinţe critice sunt departe totuşi de a acoperi întreaga activitate ştiinţifică a cărturarului pe care îl sărbătorim astăzi. O mică parte dintre ele vor fi reproduse în paginile ce urmează tocmai în intenţia de a reconstitui, evident parţial, imaginea receptării critice a operei ştiinţifice a domnului Amzulescu. O facem cu respectarea textului original, inclusiv unele concesii ideologice uşor detectabile de altfel, tocmai din dorinţa de a reconstitui epoca şi determinările sale, de a oferi o imagine corectă a întregului context. Luându-ne toate măsurile de precauţie cuvenite în ceea ce priveşte selecţia textelor, credem totuşi că cele la care vom apela sunt de natură să susţină, cel puţin în principiu, direcţiile şi aprecierile noastre. Retipărirea lor se doreşte şi o provocare la o dezbatere la obiect, aprofundată, a tuturor problemelor abia schiţate în această notă lămuritoare. În sfârşit, dar nu în ultimul rând, republicarea opiniilor formulate la vremea respectivă se doreşte şi o modalitate, poate mai puţin uzitată până acum, de a ne exprima gratitudinea şi profundul respect pentru omul şi savantul Al. I. Amzulecu, la a cărui aniversare ne alăturăm tuturor oamenilor de bine urându-i **La mulţi ani cu sănătate!**

● **Balade populare româneşti**[1]. Trecând peste preocupările lui Dimitrie Caracostea de alcătuire a unui *corpus al baladei poporane*, rămas la stadiul intenţiilor, realizarea de faţă se impune drept prima încercare de sinteză în spaţiul folcloric românesc. Şi deşi simplele culegeri abundă din ce în ce mai mult, de la Alecsandri încoace reuşind să epuizeze în mare toate zonele folclorice româneşti, dinăuntrul şi dinafara hotarelor ţării, alcătuirea unei colecţii de ansamblu în care să se reflecte întreaga realitate a acesteia întârzie în mod nejustificat, culegerile nedepăşind evidentul caracter regional.

Faptul că dintr-o dată ni se înfăţişează o ediţie critică întocmită cu toată rigurozitatea ştiinţifică nu trebuie să ne mire. Paralel cu strângerea materialului, folcloristica noastră a înregistrat şi însemnate câştiguri pe plan teoretic; aşa că putem vorbi de o lungă tradiţie în materie de interpretare a baladei. Şi câteva nume sunt consacrate: G. Dem. Teodorescu, N. Iorga, D. Caracostea, I.C. Chiţimia. Meritul deosebit al lui Al. I. Amzulescu constă în unirea teoriei cu practica. Alături de revizuirea părerilor greşite emise anterior [...], el reuşeşte să-şi concretizeze schema propusă într-o voluminoasă antologie ce însumează peste 1.000 de pagini. Criteriul fundamental care a stat la baza alcătuirii actualei ediţii a fost cel selectiv. Din numeroasele variante, ajungând uneori - cum este cazul *Mioriţei* - la câteva sute, autorul alege pe cea mai semnificativă, sau pe cele mai semnificative (când diferenţele sunt prea mari de la un tip la altul). Mai mult, selectarea joacă un rol însemnat şi în eliminarea - din cauza lipsei de spaţiu - a unor tipuri tematice mai puţin reprezentative, din cele 352 identificate de autor: „Rămân în afara antologiei un număr mic de teme, a căror importanţă este redusă prin caracterul strict local sau al realizării artisticoideologice insuficiente în variantele cunoscute din bibliografia culegerii folosite de noi". (De remarcat că autorul nu a utilizat decât baladele publicate în volume.) „Aflarea acestora în indice - ni se spune mai departe -, unde rămân reprezentate prin rezumat şi trimiterea bibliografică, completează totuşi tabloul cunoaşterii documentare (p. 102). Importanţa acestui indice în care, după un scurt rezumat al acţiunii şi încercarea de stabilire a liniilor de dezvoltare a subtipurilor - când este cazul -, ni se dau toate trimiterile necesare este deosebită şi constituie în acelaşi timp o noutate în planul folcloristicii româneşti. Poate că ar fi fost necesar ca el să fie ceva mai scuturat, înlăturându-se unele pseudobalade mult mai apropiate de doinele haiduceşti (*Leacul voinicului*, p. 249, *Boala fetei*, p. 250, *Iubitul (soţul) urât (Neghiniţă-Neagră)*, p. 251), unele balade de origine semicultă (*Fata amăgită de ţigan*, p. 293) sau altele cu caracter romanţios (*Logodnicii nefericiţi*, p. 246) etc.

---

[1] Al. I. Amzulescu, *Balade populare româneşti*. I–III. Introducere, indice tematic şi bibliografic, antologie de ..., Bucureşti, Editura pentru Literatură, Col. „Ediţii critice de folclor - Genuri", 1964, 470 + 521 + 545 pag.

Însă, dincolo de toată aparatura critică[2] şi de antologia însăşi, care rămâne un lucru indispensabil cercetătorului, chiar introducerea - de fapt studiul introductiv - constituie o serioasă contribuţie la cercetarea baladei româneşti. În câteva capitole, care rezumă conţinutul prin înseşi titlurile lor: *Importanţa baladei: Stadiul cercetărilor; Balada ca gen folcloric românesc, valoarea sa ideologică şi artistică, Problema apariţiei baladei şi a căilor ei de dezvoltare; Problema istoricităţii; Stadiul actual al baladei în circulaţia folclorică vie* şi *Clasificarea baladei*, Al. I. Amzulescu încearcă abordarea în linii mari a tuturor problemelor legate de baladă. Astfel, discută mai întâi impropietatea termenului folosit pentru prima oară de Vasile Alecsandri pentru denumirea realităţii româneşti şi ajunge la concluzia că mult mai nimerit ar fi fost cel de *cântec bătrânesc*, sub care sunt îndeobşte cunoscute în popor, şi care se apropie întrucâtva de noţiunea din spaţiul slav, cu care se înrudeşte, de altfel, ca tip de creaţie epică. Lucru adevărat, numai că noţiunea populară de „cântec bătrânesc" este ceva mai largă, cuprinzând în sferele ei şi produsele liricii cântate, îndeosebi doina.

---

[2] Ediţia mai cuprinde: *Lămuriri asupra ediţiei, bibliografia culegerilor citate în indice*, un *indice alfabetic de teme şi titluri de variante* (în vol. I), ca şi un *glosar*, un *indice alfabetic de titluri cuprinse în antologie*, un *indice onomastic*, un *indice toponimic* şi *indicele culegerilor* (în vol. III).

Intrând în analiza propriu-zisă a baladei, autorul studiului surprinde cu fineţe existenţa concomitentă în sânul colectivităţii creatoare a unor poziţii ideologice opuse, ce au determinat anume inconsecvenţe sau confuzii. Rolul principal în promovarea unei asemenea stări l-au jucat şi de data aceasta biserica şi clasele stăpânitoare. Autorul stabileşte chiar o accentuare a procesului, o dată cu creşterea în amploare şi profunzime a conflictului social: „Este interesant de subliniat că semnele acestei mentalităţi confuze, explicabile prin circulaţia baladelor în diverse pături sociale, apar cu pregnanţă în baladele haiduceşti, cele în care conflictul social se manifestă cu o maximă acuitate” (p. 22–23). Dar conţinutul din ce în ce mai radical al baladelor - o dată cu evoluţia societăţii spre faza capitalistă - nu determină în mod automat şi creşterea valorii artistice a acestora, cum ni se pare a sugera autorul: „De aceea baladele haiduceşti reprezintă una dintre cele mai înalte culmi pe care se ridică creaţia artistică a poporului” (p. 18). Sporul epicii haiduceşti, faţă de cea fantastică şi despre curtea feudală, constă în aducerea unei mai pronunţate note lirice, dată fiind şi actualitatea ei. Dar că valoarea artistică a acestora ar depăşi pe a primelor, care profită totuşi de o atât de îndelungată cizelare, ni se pare puţin exagerat. Apoi, influenţa bisericii, oricât de puternică ar fi fost, nu explică în întregime caracterul mistic al unora dintre piese. Ea constituie de cele mai multe ori doar un simplu altoi peste vechile rădăcini mistice, care au coexistat până târziu, sub forma lor primară. De altfel, stratul acesta religios este mult mai recent şi nu trebuie să ne conducă la concluzii false - mai ales când va fi vorba de periodizarea baladei. Şi *Soarele şi luna* este un exemplu grăitor (unde, între noi fie vorba, nu întâlnim nici o notă bogomilică; bogomilismul a fost cu totul altceva!).

„Sumara analiză a elementelor stilistico-structurale” reuşeşte într-adevăr să ne dea o imagine clară asupra specificului eposului românesc (care-i de mărime mică şi mijlocie - în medie 200-300 de versuri). Faţă de cântecul liric - în esenţa lui de natură intimă -, balada este prin excelenţă socială, ea „se zice înainte de toate spre a fi ascultată şi urmărită de alţii” (p. 25). Dar pentru aceasta are nevoie, spune autorul, de un anume „prestigiu epic al desfăşurării tematice” (p. 25), prestigiu realizat prin mijlocirea amplificării. Undeva, totuşi, avem impresia că Al. I. Amzulescu suprapune ceea ce am numi „grandoarea hiperbolică” - condiţie *sine qua non* a baladei - peste „amploarea zicerii”, lucru caracteristic, dar nu hotărâtor în cele din urmă. Aceasta vine nu atât din rosturile interne ale desfăşurării conflictului, cât din facilitatea rimării verbale, în monotimp, ce permite asociaţii multiple, obligatorii uneori, şi joacă un rol apropiat de cel al formulelor închegate, „de bază”. Că există un arsenal artistic tradiţional al mijloacelor artistice[3] - „formule de bază literare şi muzicale” (p. 27), după autor - este neîndoielnic, iar rolul lor este deosebit de însemnat nu numai la o nouă interpretare a aceleiaşi balade, ci şi la alcătuirea altora, ele servind drept scheme tradiţionale de care noul are totdeauna nevoie spre a fi înţeles şi acceptat de mase, iar raportul dintre cantitatea şi calitatea acetora şi textul improvizat, desemnând personalitatea interpretului, care totdeauna este şi creator. Tendinţa amplificării fiind legică, ne punem totuşi întrebarea de ce eposul românesc nu depăşeşte decât arareori o mie de versuri? Şi aici trebuie să arătăm că s-a încetăţenit în mod nejustificat tradiţia sporirii versurilor la transcriere, încât numărul nu indică întotdeauna şi situaţia reală. Iată o asemenea mostră:

---

[3] Vezi M. Pop, prefaţa la *Flori alese* din *lirica populară*.

100 *Și cum mai mergea*
Cuc
Pe sus
Cântând,
Ea
105 *Pe jos*
Plângând,
Ea iar începea,
De cuc se ruga...etc...etc. (*Fata şi cucul*, p. 305)

în care versurile: „*Cuc pe sus cântând/Ea pe jos plângând*", hotărnicite de prezenţa rimei, sunt împărţite în câte trei segmente. Şi exemplele se pot înmulţi considerabil. Dar credem că atât de redusa lungime a eposului românesc trebuie explicată în cele din urmă prin specificul naţional al acestui fenomen. Să nu uităm că niciodată ascultarea baladei nu se transformă într-un lucru în sine, ci *totdeauna este cerută ca un divertisment al desfăşurărilor ocazionale* (nunţi, clăci, călătorii de cărăuşie etc.). Ea nu trebuie să ţină prea mult, altfel îşi pierde interesul, iar românul, fire dinamică, prea puţin contemplativă (mai ales în zona în care aceasta continuă să fie încă vie), nu-i obişnuit cu amânarea şi fărâmiţarea conflictului în numeroase ocoluri. De aici concentrarea acţiunii, spre a păstra la aceeaşi intensitate atenţia auditorului. De asemenea, existenţa generalizată şi vie a multor întâmplări ce-şi găsesc formularea artistică în balade (mai ales în cele vitejeşti şi păstoreşti) determină o notă dramatică şi prin urmare lirică a eposului. Or, pentru realizarea unui asemenea moment de intensă trăire folclorică, este iarăşi nevoie de concentrare. Fluctuaţia unor teme de la liric spre epic şi invers, cum şi prezenţa unor balade lirico-epice, ca *Mioriţa*, sunt mărturii grăitoare ale acestei tendinţe.

O foarte interesantă paralelă cu basmul, colindul şi cântecul propriu-zis scoate din nou în evidenţă individualitatea baladei. De notat însă că în apropierea basmului de baladă - prin comunitatea rolului cultural-educativ al amândurora - trebuie făcute câteva specificări. În timp ce basmul este o schemă, rareori plecând de la o situaţie reală, dar urmând o logică virtual posibilă de desfăşurare, balada - mai puţin cea fantastică - porneşte aproape întotdeauna de la o situaţie concretă, stilizată pe drum, până la pierderea oricărui contur individual. Apoi, basmul este impregnat cu tot felul de învăţăminte morale, fie cuprinse în proverbe, fie în pilde, şi comportă o desfăşurare întortocheată, pe când balada nu cunoaşte, decât formele degradate, asemenea

„moralizări", iar acţiunea ei e liniară. Prin urmare, pe când în basm întreaga naraţiune îmbracă într-o schemă fixă, arhicunoscută, învăţăminte morale, în baladă nu interesează altceva decât naraţiunea în sine, de cele mai multe ori senzaţională, şi cunoscută doar în linii mari, în acest caz forţa de convingere reieşind din caracterul cu totul extraordinar al acţiunii şi mai ales din faptul că balada rezolvă într-un mod artistic o problemă concretă ridicată de viaţă.

După paralela cu speciile amintite, Al. I. Amzulescu ajunge chiar la o definiţie: „Balada este cântecul povestitor de ascultare, cântec prin excelenţă eroic şi amplu, despre acţiuni vitejeşti sau senzaţionale, cu personaje înfăţişate în desfăşurarea vie a unui subiect adecvat" (p. 36), căutând mai departe să combată teoria originii străine şi a provenienţei culte a acesteia şi optând pentru caracterul popular şi naţional al baladei româneşti. Astfel, subscriem întru totul afirmaţiei: „Apariţia eposului românesc îşi are rădăcinile în cele mai îndepărtate condiţii istorice de viaţă proprie poporului nostru (înţelegând prin aceasta sfârşitul perioadei gentilice, când miturile merg mână în mână cu eposul - n.ns. I.O.). Influenţa guzlarilor şi a epicii sud-dunărene nu poate fi decât un factor ulterior şi secundar în dezvoltarea şi deplina înflorire a cântecului nostru bătrânesc în cursul epocii feudale" (p. 38). De observat că influenţa acestora se exercită mai ales asupra tematicii antiotomane şi fantastice, impunând unele tipuri reprezentative, şi mai puţin sau de loc asupra baladelor păstoreşti şi haiduceşti, la fel de specific naţionale ca şi cântecul liric. De fapt, paralel cu evoluţia spre epica pură a vechiului epos românesc, datorată influenţei sârbeşti şi a creării *à la manière du*, a continuat să coexiste mereu un tip românesc pur, din care balada păstorească, pronunţat lirică, ni se pare a fi filonul principal ajuns până la noi. Faptul că eposul sârbesc a lăsat totuşi urme aşa de puternice în repertoriul nostru (concretizate în teme, subiecte şi motive) se datoreşte nu atât superiorităţii lui artistice şi cantităţii şi intensităţii cu care s-a exercitat influenţa, cât mai ales prezenţei unor cristalizări legate de lupta împotriva jugului otoman, problemă la ordinea zilei pe atunci. Cât despre originea curtenească a unor balade (grupate în ciclul *Despre curtea feudală*), credem că Al. I. Amzulescu găseşte rezolvarea cea mai justă. Chiar dacă unele au apărut din porunca domnitorului sau a cutărui boier, ele „au fost zămislite de un om din popor"; „esenţial este faptul că tendinţa lor ideologică atestă poziţiile poporului, conţinutul lor democratic fiind evident" (p. 51). Numai aceasta a determinat răspândirea lor. Vor fi fost mai multe! Ni s-au păstrat însă cele mai autentic populare. Argumentarea afirmaţiei autorului se poate face şi pe baza analizei la text. La o sumară privire asupra repertoriului acestora, oricine îşi va da seama că multe din ele sunt lipsite de una dintre condiţiile esenţiale ale baladei: senzaţionalul, şi va rămâne surprins aflând doar nararea unor lucruri obişnuite (ca în *Iancu Vodă*, *Armaş Dragomir*, *Cântecul lui Priscoveanu*, *Enea Vameş-Mare* etc.) şi chiar existenţa unor balade lipsite de claritate (*Dobrişan* (Oprişan)) sau finalitate conformă cu năzuinţele poporului: *Radu Calomfirescu* etc.

Problema istoricităţii, atât de dezbătută în folcloristica mondială, se poate rezolva doar într-un singur fel, tratând baladele drept stilizări - sinteze multiseculare ale evenimentelor istorice concrete - pornind de la asemenea fapte reale, dar pierzând pe drum localizarea precis temporală şi individualitatea desfăşurării şi căpătând în schimb o tipicitate virtuală într-un anume spaţiu şi o anume epocă. A căuta în baladă fapte şi nume exacte - când ştiut este că poporul înlătură „tot ce pare ocazional şi neesenţial, care încalcă logica ideologică a evenimentelor" (p. 72), conducându-se după principiul că realitatea însăşi poate greşi, cum bine spune M. Braun - este o eroare. De aceea considerarea eposului drept izvor istoric trebuie să ne conducă nu la încercarea de depistare a unor lucruri precise, cât mai ales a unor „fapte generale", a „ideilor şi sentimentelor veacului", în sensul indicat de N. Bălcescu. Desigur, în cazul baladelor de dată mai recentă, ca cele haiduceşti, realitatea istorică se păstrează încă foarte vie, şi unii cercetători[4] au lămurit precis configuraţia istoric-concretă a unor figuri legendare. Cu secolul al XIX-lea epoca baladei s-a încheiat. Şi deşi continuă să trăiască şi chiar să mai apară unele cântece povestitoare, interesul acestora este cu totul local. Aşa că putem vorbi deja despre baladă ca despre un fenomen în liniile lui mari încheiat.

După o judicioasă critică a sistemelor anterioare, în ultimul capitol Al. I. Amzulescu propune o nouă clasificare a baladei, după care de altfel îşi organizează şi materialul antologiei. De remarcat că actuala schemă profită de întreaga acumulare anterioară în domeniul clasificării baladei, şi îndeosebi de cea a lui D. Caracostea şi I. C. Chiţimia. Dar în orânduirea capitolelor credem că era mult mai bine (pe linia evoluţiei de la fantastic la real) dacă baladelor „Fantastice" le urmau cele „Păstoreşti", în fond mult anterioare celor „Vitejeşti" şi cu mult mai multe legături faţă de primele. Relaţiile dintre ciobănie şi haiducie, oricât de strânse ar fi fost, sunt totuşi de dată mai recentă faţă de rădăcinile epicii păstoreşti; şi prezenţa *Mioriţei* în Transilvania sub forma colindei este o dovadă grăitoare pentru arhaismul acestui capitol.

În totul ei tot, clasificarea rămâne în picioare, fiind făcută cu multă scrupulozitate ştiinţifică şi simţ al problemei. Cert este că prin prezenta ediţie Al. I. Amzulescu ne-a dat adevărata măsură a posibilităţilor sale, şi dincolo de observaţii de amănunt ediţia critică de *Balade populare româneşti* se înscrie printre realizările de frunte ale folcloristicii noastre în anii puterii populare.

(Ionel Oprişan, în „Revista de istorie şi teorie literară", 13 (1964), nr. 3-4, p. 773-777)

● **Balade populare româneşti**[5]. Primită cu interes, lucrarea lui Al. I. Amzulescu a fost favorabil apreciată atât de specialişti, cât şi de publicul cititor, premiul Academiei Republicii Socialiste România încununând recunoaşterea aportului cărţii la elucidarea unora dintre cele mai complexe aspecte ale cântecului epic popular[6].

---

[4] Vezi Radu Niculescu, *Unele observaţii asupra lui Pintea Viteazul ca personaj istoric*, în „Revista de folclor", 1963, nr. 1-2 etc.

[5] Vezi nota 1.

Concepută în două mari subdiviziuni, care se întregesc una pe cealaltă, lucrarea cuprinde o parte teoretică, unde sunt materializate rezultatele unor cercetări aprofundate, şi una în care este reprodus materialul folcloric propriu-zis.

Astfel, în primul volum sunt incluse: *Introducerea* (100 pagini), *Indicele tematic şi bibliografic* al cântecului bătrânesc (p. 105-279), precum şi prima parte a *Antologiei*, însumând baladele „fantastice" (p. 281-465: 31 bucăţi). În volumul al II-lea sunt publicate cântece bătrâneşti din grupele „*vitejeşti*" (p. 7-462: 114 piese) şi „*păstoreşti*" (p. 463-513: 17 balade), iar în cel de-al III-lea piese din grupele „*despre curtea feudală*" (p. 7-146: 25 cântece), „*familiale*" (p. 147-396: 97 texte) şi „*jurnale orale*" (p. 397-426: 16 bucăţi). Acest ultim volum se încheie cu un *Glosar* (alcătuit de I. Ionică), un *Indice alfabetic de titluri cuprinse în antologie*, un *Indice onomastic*, un *Indice toponimic* şi un *Indice al culegerilor*.

Rezultat al unei îndelungate aplecări asupra a ceea ce s-a scris până acum despre cântecul epic, dar mai ales al unei cunoaşteri a fenomenului folcloric viu, pe care l-a cercetat de-a lungul anilor cu migală şi pricepere, la faţa locului, cartea de care ne ocupăm se numără printre lucrările de prestigiu ale folcloristicii româneşti.

În sprijinul acestei afirmaţii vom sublinia, încă de la început, competenţa cu care au fost abordate problemele-cheie ale domeniului cercetat, precum şi faptul că lucrarea a creat o bază pentru viitoare discuţiij, care, printr-un efort comun, să ducă la clarificarea problemelor controversate. Aceasta cu atât mai mult cu cât lucrarea de faţă are un caracter deosebit, dacă ne gândim la multitudinea problemelor abordate şi la stadiul cercetărilor anterioare.

Începând cu fixarea locului pe care cântecul nostru bătrânesc îl ocupă în contextul epicii populare universale şi terminând cu elucidarea atât de controversatei dispute a influenţelor reciproce dintre epica popoarelor balcanice, Al. I. Amzulescu oferă cititorului posibilitatea înţelegerii caracterelor specifice - tematice şi de realizare artistică - ale baladei populare româneşti.

Această delimitare a permis cercetătorului, pe lângă demonstrarea netemeiniciei unor afirmaţii anterioare, studierea cântecului epic românesc ca pe un fenomen specific naţional, apărut şi dezvoltat în condiţii date, cu o istorie proprie, izvorâtă din însăşi istoria poporului nostru. Astfel, se arată, pe baza datelor furnizate de analiza concretă pe text şi a documentelor istorice, că balada populară românească reflectă pe deplin năzuinţele şi gusturile artistice ale poporului nostru, fiind un rezultat firesc, la un moment dat, al ideologiei celor ce au creat-o. De asemenea, cântecul bătrânesc este produsul forţei creatoare a poporului român şi nu o „transplantare" a eposului sud-slav, cum s-a susţinut.

---

[6] Cartea lui Alexandru Amzulescu a fost distinsă cu premiul „Bogdan Petriceicu Hasdeu", pe anul 1964, al Academiei Republicii Socialiste România. Premiul a fosst decernat în Sesiunea Adunării Generale a Academiei din 6-8 aprilie 1966. Cf. *Analele Academiei Republicii Socialiste România*, Anul 100 (1966), Seria a IV-a, volumul XVI, Bucureşti, Editura Academiei, 1967, p. 321.

Condiţiile istorice concrete au făcut posibile şi imperios necesare, în anumite epoci, contacte destul de strânse între popoarele din Peninsula Balcanică, unite în lupta împotriva cotropitorilor otomani, contacte care au lăsat urme reciproce şi în folclorul acestora. Dar existenţa unor influenţe reciproce, în unele domenii destul de evidente, nu motivează „transplantarea" unui întreg gen folcloric. Atunci când au existat asemenea încercări, mai ales în literatura cultă, acestea au fost sortite încă de la început căderii în desuetudine şi istoria literaturii ne-o dovedeşte cu prisosinţă. Însăşi viabilitatea şi răspândirea de care cântecul bătrânesc se bucură până în zilele noastre constituie un argument de care trebuie ţinut seama.

Demnă de luat în consideraţie este şi părerea potrivit căreia cântecul haiducesc, specie a cântecului bătrânesc, constituie manifestarea, pe planul creaţiei folclorice, a luptei de clasă din epoca respectivă. Din această perspectivă distingem în evoluţia baladei populare o reflectare a cristalizării unei conştiinţe de clasă mai bine definite, care îmbracă forme dintre cele mai ascuţite în lupta cu exponenţii claselor dominante.

Mai puţin studiate şi clarificate în studiile de specialitate au fost confuziile ideologice şi cedările de poziţie existente în unele piese folclorice, a căror înţelegere nu ar fi fost posibilă fără o cunoaştere temeinică a istoriei poporului nostru [...], a configuraţiei sociale a maselor creatoare şi consumatoare de folclor.

Ţărănimea, principala creatoare de folclor, n-a fost o pătură socială omogenă şi nici n-a avut o ideologie clară, precisă şi general acceptată. Din această cauză în creaţia folclorică şi-au făcut loc unele confuzii ideologice, au apărut şi circulat o serie de piese care oglindeau tocmai acest caracter eterogen. A fost facilitată, totodată, infiltrarea conştientă de către clasele dominante a unor piese cu conţinut străin intereselor maselor populare şi numeroase texte şi documente stau mărturie în sprijinul afirmaţiei de mai sus.

Un spaţiu larg îl ocupă în *Introducere* dezbaterea uneia dintre problemele asupra căreia se pare că cercetătorii nici acum nu au căzut de acord, şi anume aceea a apariţiei şi căilor de dezvoltare a baladei populare româneşti. Al. I. Amzulescu, bazându-se pe datele istoriei, pe conţinutul tematic şi pe analiza textului, pe evoluţia însăşi a baladei populare, demonstrează că aceasta este rodul creator al maselor populare şi nicidecum al „curţii feudale". Deoarece argumentele ni se par destul de clar precizate nu le vom relua. Vom sublinia numai faptul că era normal ca şi la curţile domneşti şi boiereşti - deşi noţiunea de „curte" vehiculată în toate studiile de folclor ni se pare imprecis delimitată - să se cânte o serie de balade care nu numai că nu veneau în contradicţie cu ideologia claselor dominante, ci dimpotrivă. Nu este un lucru nou şi facem precizarea pentru evitarea în viitor a unor confuzii existente în lucrările chiar mai recente ale unor cercetători. În unele etape istorice interesele maselor populare au coincis în anumite privinţe cu cele ale claselor dominante, această unitate de aspiraţii realizându-se mai ales în lupta pentru libertate naţională şi apărarea independenţei patriei. Ca atare, la ospeţele unora dintre boierii şi domnitorii ţării, lăutarii puteau cânta în voie, şi chiar erau stimulaţi pentru aceasta, balade în care erau preamărite vitejia, lupta unor voinici împotriva cotropitorilor. Asemenea cântece, prezentate în taberele militare, la ospeţele sau în pauzele dinaintea unor lupte crâncene, erau prilej de desfătare, dar şi de îmbărbătare şi ridicare a moralului tuturor celor uniţi în jurul domnitorului patriot. Pornindu-se de la acest punct de vedere, cercetarea ar putea fi extinsă şi asupra altor cântece populare, unde, de la caz la caz şi în funcţie de condiţiile istorice concrete, s-ar stabili o serie de observaţii asupra evoluţiei folclorului.

Tot în legătură cu caracterul aşa-zis de „curte" al baladei noastre populare, facem precizarea că atunci când s-a ajuns la această concluzie nu s-a ţinut seama de un factor hotărâtor: între purtătorii cântecelor bătrâneşti - ţărani şi lăutari - şi trubadurii occidentali sunt o serie de deosebiri fundamentale, ca de altfel şi între conţinutul baladelor şi vieţii însăşi a acestora la români şi la apuseni.

Al. I. Amzulescu admite existenţa unor balade „despre curte" deosebite de majoritatea eposului românesc care să se fi dezvoltat printre cântăreţii-lăutari de la curţile domneşti şi cele boiereşti. Dar generalizarea şi extinderea acestei excepţii asupra întregului cântec epic popular sunt, cum o demonstrează cercetătorul, exagerate şi pun la îndoială însăşi forţa creatoare a poporului nostru şi capacitatea sa de a selecta ceea ce îi aparţine de ceea ce îi este străin.

În *Introducere*, Al. I. Amzulescu face o amplă descriere şi analiză a fenomenului folcloric contemporan, a stării actuale a cântecului epic popular în mediile folclorice. Foarte succint, dar cuprinzător, ne este înfăţişat în toate laturile sale componente - interpreţi, ocazii, frecvenţe, legătura dintre text şi melodie, execuţie, variante, evoluţie şi perspective etc. - tabloul cântecului bătrânesc aşa cum trăieşte şi a fost înregistrat în anii noştri. Capitolul la care ne referim dă o imagine precis conturată asupra vieţii cântecului bătrânesc în mediile folclorice din zilele noastre şi ajută, prin comparaţie, la tragerea unor concluzii revelatoare pentru istoria folclorului românesc în general şi pentru cea a baladei populare în special. Faptul este cu atât mai important cu cât, într-o serie de studii de specialitate, şi din păcate, unele chiar foarte recente, majoritatea surselor de informaţie asupra vieţii cântecului epic sunt mărturiile, incomplete la nivelul cerinţelor de astăzi, ale clasicilor folcloristicii noastre: V. Alecsandri, Alecu Russo, G. Dem. Teodorescu etc.

Cunoaşterea şi folosirea „la zi" a datelor de pe teren au permis lui Al. I. Amzulescu soluţionarea problemelor menţionate - şi încă a multor altora pe care din motive lesne de înţeles nu le-am amintit -, ceea ce demonstrează încă o dată că bibliografia, să-i zicem critică, nu poate singură să umple golul pe care l-ar crea necunoaşterea materialului şi a formelor lui de manifestare concretă.

Sunt de reţinut în această privinţă unele soluţii metodologice la care ajunge autorul, a căror dezbatere ar putea constitui ele singure un prilej pentru un fructuos schimb de opinie şi experienţă.

Ne-a surprins exactitatea cu care Al. I. Amzulescu a reuşit să descifreze, numai prin analiza de text a unor balade, laturile caracteristice ale personalităţii lui Toader Mihai Buchilă, informatorul principal al învăţătorului folclorist Al. Vasiliu. Afirmaţiile lui Al. I. Amzulescu sunt confirmate pe deplin de informatorul în cauză atunci când povesteşte lui Al. Vasiliu legenda despre haiducul Vasile cel Mare[7].

Cercetătorul a ajuns la concluzia firească respectând principiul pe care îl formulează în următorii termeni: „Cercetarea concret-istorică a folclorului implică deci necesitatea metodologică de a analiza balada în toate variantele ei. Studiul critic-comparativ al variantelor poate pune în lumină calităţile artistice ale unei balade [...] descoperind totodată toate limitele ce rezultă din condiţiile de epocă şi de mediu social din care provine o variantă”[8].

După cum se vede, citatul este mai cuprinzător, dar ilustrează una din căile prin care se poate stabili adevărul cu privire la textele folclorice şi ea trebuie reţinută şi aplicată.

Înainte de a încheia consideraţiile noastre asupra principalelor probleme pe care le ridică autorul în *Introducerea* lucrării de care ne ocupăm, va trebui să ne oprim şi asupra ultimului capitol: *Clasificarea baladei.*

Clasificarea baladei populare româneşti a constituit obiectul preocupărilor a o serie de folclorişti, care, pornind de la anume puncte de vedere, şi-au spus părerea teoretic în această privinţă şi au aplicat-o practic în culegerile pe care le-au publicat. Deci, Al. I. Amzulescu nu este nici primul şi nici ultimul dintre folcloriştii care s-au preocupat de clasificarea cântecului bătrânesc. Ceea ce trebuie reţinut în acest caz este faptul că demonstrează necesitatea şi importanţa ştiinţifică a ordonării materialului imens aflat în periodice şi arhive. Subliniem afirmaţia pentru actualitatea ei. Sunt unii cercetători care, în faţa complexităţii problemelor ridicate de cântecul bătrânesc, înclină să renunţe la clasificare, încercând chiar să demonstreze inutilitatea ei, pe care, mai mult, o consideră chiar depăşită ca preocupare ştiinţifică.

După trecerea în revistă a preocupărilor şi concluziilor anterioare stabilite de folcloriştii înaintaşi, Al. I. Amzulescu propune o clasificare ce, urmând linia tradiţională, aduce o serie de elemente noi, chiar dacă unele sunt discutabile. Această încercare, în bună parte reuşită, constituie, după părerea noastră, un bun câştigat, menit să ajute la împingerea cercetărilor înainte, către cucerirea unor poziţii cât mai apropiate de adevăr.

Deşi, aşa cum subliniam, acest capitol ar merita discuţii mai ample, totuşi referirile de până acum ale specialiştilor, făcute cu diverse ocazii, nu au atins fondul chestiunii, ci doar unele laturi exterioare, uşor de eliminat. Din această ultimă categorie face parte şi încadrarea de către Al. I. Amzulescu a baladei *Meşterul Manole*

[7] Al. Vasiliu, *Poveşti şi legende*, Bucureşti, 1928, p. 250–253.

[8] Al. I. Amzulescu, *op. cit.*, I, p. 24.

în categoria cântecelor „despre curtea feudală”. Sigur că balada în discuţie nu-şi motivează locul în această categorie şi însuşi autorul îşi declară, într-un fel, dezacordul în *Introducere*, când menţionează: „Conţinutul profund popular al acestora (printre care şi *Legenda Mănăstirii Argeş* - n.n., A.D.) nu ne poate însă îngădui să le considerăm drept urme ale baladei feudale şi nici să reconstituim prin ele existenţa baladei de curte ca atare”[9]. Deşi este vorba despre cu totul altceva, întregul context ne-a lăsat impresia despre care am amintit. Se mai adaugă echivocul noţiunii de „curte” şi chiar plasarea sensului baladei către „o dramă «de curte», întreaga desfăşurare a subiectului epic fiind legată de drama «de familie» a meşterului ce îşi pierde soţia iubită”[10].

La o analiză mai atentă ar mai putea fi găsite şi alte lacune, dar încercarea rămâne meritorie şi ea a facilitat realizarea celuilalt capitol al lucrării şi poate cel mai important: *indicele tematic*.

Cu toate că reprezintă „o sinteză cu caracter de etapă provizorie şi limitată în munca de organizare”[11] a materialului, indicele constituie un instrument de lucru util. Nu exagerăm, credem, afirmând că publicarea lui va facilita în mod simţitor cercetările viitoare ale cântecului bătrânesc. Ca de altfel întreaga lucrare, şi acesta poate fi îmbunătăţit în viitor, rezultatele la care autorul a ajuns îndreptăţind această certitudine.

În sfârşit, ne vom mărgini a menţiona că întreaga demonstraţie teoretică şi indicele tipologic sunt susţinute de *Antologia* propriu-zisă, care se remarcă prin selectarea unor variante reprezentative, de o înaltă ţinută artistică.

Prezenţa unor texte inedite din arhiva Institutului de Etnografie şi Folclor, deşi n-ar fi schimbat în laturile sale esenţiale demonstraţia, ar fi contribuit la rotunjirea sa. Suntem informaţi că această lacună va fi eliminată într-o nouă lucrare, a cărei pregătire se află într-un stadiu avansat[12].

N-am insistat în mod deosebit asupra unora din punctele mai nerealizate ale acestei lucrări, pe care scurgerea timpului şi rezultatele obţinute în ultimii ani le fac mai uşor sesizabile, deoarece lucrarea în întregimea sa este meritorie, predominând concluziile valabile şi general acceptate.

Reluarea cercetărilor într-o lucrare viitoare va duce la îmbunătăţirea ei şi va satisface, totodată, cererile care n-au fost satisfăcute prin epuizarea ediţiei de faţă. Antologia este şi un merit al Editurii pentru Literatură care acordă sprijinul său apariţiei unor lucrări de certă valoare ştiinţifică cum este cea de care ne-am ocupat în rândurile de mai sus.

(Al. Dobre, în „Revista de Etnografie şi Folclor”, 12 (1967), nr. 2, p. 162-166)

---

[9] *Ibidem*, p. 51.

[10] *Ibidem*, p. 98.

[11] *Ibidem*, p. 101.

[12] Au şi fost publicate în „Colecţia naţională de folclor”: *Cântecul epic eroic*. Tipologie şi corpus de texte poetice. Bucureşti, Editura Academiei, 1981, 733 p. şi *Balada familială*. Tipologie şi corpus de texte poetice. Bucureşti, Editura Academiei, 1983, 465 p.

● **Cântece şi jocuri din Muscel**[13]. Corespunzând unei realităţi obiective uşor sesizabile, teza extraordinarei bogăţii şi varietăţi a folclorului nostru este unanim şi axiomatic acceptată. Eforturile pline de dăruire ale atâtor pasionaţi culegători şi cercetători ai creaţiei populare din trecut şi de astăzi au urmărit să surprindă şi să consemneze, cu ajutorul scrisului şi mai recent al documentului sonor, o parte cât mai mare din aceste fapte de artă atât de labile în curgerea timpului. S-a ajuns astfel la o însemnată acumulare de material folcloric, din care însă prea puţin a trecut de la circulaţia orală la aceea pe care o asigură litera tiparului; ceva mai mult s-a realizat în acest sens pentru unele genuri ale literaturii populare, după cum s-a valorificat, în anumită proporţie latura poetică a unor producţii cântate.

Ceea ce s-a putut înfăptui până acum este lăudabil, dar departe de a fi şi satisfăcător. În foarte ridicat procent folclorul românesc este cântat şi cum notarea muzicală - mai ales cât mai apropiată de realitatea artistică - este dificilă, deci nu la îndemâna oricui, se poate afirma cu suficient temei că numai un număr relativ restrâns de creaţii s-au publicat până acum în fireasca lor unitate sincretică. Ele nu izbutesc să cuprindă nici totalitatea genurilor, care cu excepţia *cântecului* şi *jocului* au fost în majoritate evitate în măsura în care fenomenologia lor punea complicate probleme de interpretare, nici să acopere - măcar prin jalonare - aria ţării.

Iată de ce - în condiţiile în care iniţiativele caselor regionale de creaţie populară abia au prins viaţă şi publicarea unui *Corpus al folclorului românesc* încă nu a început să devină fapt - tipărirea unei colecţii de folclor muzical cu o corespunzătoare ţinută ştiinţifică se desprinde ca un eveniment însemnat.

Pentru zona folclorică pe care o reprezintă, apariţia antologiei *Cântece şi jocuri din Muscel*, cuprinzând melodii şi texte, umple un gol resimţit de multă vreme. O privire retrospectivă asupra investigării şi publicării folclorului muscelean este edificatoare, îndeosebi într-o zonă în care, comparativ, s-a realizat mai mult decât în alte locuri. Pornind de la marea colecţie de folclor a lui D. Vulpian[14] în care sunt inserate într-o notaţie neconcludentă câteva melodii din Muscel, până la începutul secolului nostru au mai cules direct, după auz, I. Ciorogariu[15] şi C. Rădulescu-Codin. Munca intensă de depistare şi culegere a creaţiei populare din zonă după anul 1900 se datoreşte însă celui din urmă, harnic şi pasionat cercetător, care şi-a închinat toată viaţa acestui scop. Datorită lui, latura poetică a folclorului muscelean este ceva mai bine cunoscută. Preocupat şi de muzica populară, de la el ne-au rămas câteva zeci de melodii[16], la care s-au adăugat culegerile lui Gh. Cucu[17], D. Georgescu-Kiriac (începând din 1914)[18] şi C. Brăiloiu (1928), ultimii doi folosind fonograful. Rezultatul acestor străduinţe a însumat 850 de piese culese până în anul 1943, din care doar circa 100 publicate. Abia din anul 1954 înainte au început pe teritoriul Muscelului cercetări sistematice întreprinse de Institutul de folclor[19], care s-au soldat cu atingerea totalului de 2.500 de piese culese, aflate azi în arhiva Institutului de Etnografie şi Folclor al Academiei.

---

[13] Paula Carp şi Al. Amzulescu, *Cântece şi jocuri din Muscel*, Bucureşti, Editura Muzicală a Uniunii Compozitorilor din R. P. R., 1964, 312 p.

[14] D. Vulpian, *Muzica populară*: vol. 1 - *Balade, Colinde, Doine, Idile* şi *Pastorale*; vol. 2 - *Horele noastre*; vol. 3 - *Romanţe*; vol. 4 - *Jocuri de brâu*. Colecţia, în care melodiile sunt prezentate cu acompaniament de pian, a fost premiată la Montpellier în 1891.

[15] I. Ciorogariu, *Cântece din popor*, Bucureşti, 1909.

[16] *Muscelul nostru* (C. Rădulescu-Codin), Câmpulung, 1922, cuprinde 5 planşe cu notaţii muzicale intercalate în text; *Literatură, tradiţii şi obiceiuri din Corbii Muscelului*, Bucureşti, Atelierele grafice „Cultura naţională", 1929 - cu 24 de „arii"; *Materiale folclorice culese din sate şi din alte colecţii*, cu 50 de melodii notate de Filofteia Popescu. Biblioteca Institutului de Etnografie şi Folclor, ms. 140, I-II.

Din acest fond care oferă imaginea perspectivei evolutive a folclorului din Muscel pe o perioadă de şase decenii, pornind de la data apariţiei celei dintâi colecţii a lui C. Rădulescu-Codin[20], au fost alese piesele care compun antologia.

Lucrarea este însoţită de un amplu studiu introductiv redactat de cei doi autori, primul dezvoltând problemele de folclor muzical, celălalt pe cele de ordin literar. După fixarea cadrului general geografic al zonei, raportându-se la condiţiile de viaţă ale oamenilor, la ocupaţiile şi legăturile lor cu ţinuturile învecinate din trecut până azi, autorii explică premisele acumulărilor de elemente folclorice care se află sintetizate în stilul muscelean, arătând că acesta îşi păstrează nealterată integritatea trăsăturilor definitorii tradiţionale, în pofida adoptării a numeroase romanţe şi a unui întreg repertoriu de cântece orăşeneşti şi lăutăreşti.

Menţionăm ca fapt pozitiv atenţia acordată rolului lăutarilor şi lăutăriei pe planul vieţii şi creaţiei folclorice. În alte publicaţii similare acest aspect a fost oarecum neglijat, referindu-ne aci la numeroasele controverse în jurul acestui subiect. Diferitele puncte de vedere, aparţinând poate mai puţin folcloriştilor şi mai mult unor specialişti din domenii având unele puncte de tangenţă cu folclorul, s-ar putea rezuma astfel: lăutăria este o profesie, un „meşteşug" cu rol de transport şi difuzare a creaţiei populare; fără a i se contesta caracterul de îndeletnicire artistică, ea cultivă un repertoriu al cărui specific nu ar fi românesc; admiţându-se în unele cazuri că practicarea ei contribuie la îmbogăţirea folclorului, se susţine în altele că, tocmai dimpotrivă, aceasta determină mai degrabă „stricarea" lui. Credem că partea din studiu rezervată acestei probleme corespunde unei poziţii juste, redresând adevărul: „Purtător activ şi experimentat al muzicii, lăutarul este fermentul principal al ancorării în tradiţie, dar şi al necurmatei împrospătări a repertoriului şi stilului, abordând şi redând creator prin propria-i cataliză cele primite necontenit şi de pretutindeni" (p. 9).

Din lectura studiului cititorul află o mulţime de date privind *colindele* şi colindatul din zonă, *repertoriul nupţial şi cel funerar*, *doina*, *„cântecul bătrânesc"*

---

[17] Gh. Cucu, *200 colinde populare* (ed. postumă îngrijită de C. Brăiloiu), Bucureşti, 1936. Din acestea, 22 provin din Muscel.

[18] D. G. Kiriac, *Cântece populare româneşti*, Bucureşti, Editura Muzicală a Uniunii Compozitorilor din R. P. R., 1960. Între ele sunt şi 11 melodii muscelene.

[19] Componenţa colectivului de cercetare: Paula Carp, Lucilia Georgescu, Adriana Sachelarie, Ghizela Suliţeanu, Adrian Vicol (folclor muzical); Alexandru Amzulescu (folclor literar); Andrei Bucşan (folclor coregrafic).

[20] C. Rădulescu-Codin, *Din Muscel*, Bucureşti, 1896.

(balada), *cântecul propriu-zis* cu speciile sale, *jocurile* şi prilejurile de petrecere, ca şi ocaziile diverse de manifestare artistică: la muncă, şezători, clăci, evenimente în familie etc. Asocierea acestui bogat material informativ cu elemente de comparaţie şi analiză funcţională, pe genuri, a unor piese din antologie întregeşte imaginea vieţii folclorice de ieri şi de astăzi pe meleagurile Muscelului.

O tratare mai largă, dublată de o adâncită analiză muzicală a fost rezervată genurilor de mai pronunţată factură improvizatorică - *doina* şi *balada* -, ambele caracterizate prin interpretarea în *stil recitativ*. Se precizează în cazul lor că s-au bucurat de o viaţă trăită intens până la primul război mondial, după care amândouă au intrat într-o perioadă de declin, concomitent cu ascensiunea în ierarhia preferinţelor a *cântecului propriu-zis*. Motivarea întemeiată pe argumentul marii lor dimensiuni, corespunzătoare modului patriarhal de viaţă, ca şi pe comunitatea unor trăsături stilistice depăşite, implicând un paralelism de destine - este desigur solidă (p. 26). Ar fi fost însă interesant, presupunem, dacă, în cadrul aspectului de neconcordanţă a tipului de reflectare artistică şi a limbajului aferent cu noile condiţii de viaţă, s-ar fi prezentat diferitele ipoteze posibile în legătură cu degradarea celor două genuri. Ele nu au mai corespuns cerinţelor vremii ca urmare a transformării gustului maselor, dar, poate, şi a substituirii treptate şi relativ rapide, în anumite condiţii, a altor forme de expresie. Se poate bănui că un rol în acest proces l-a avut şi contactul tot mai strâns cu muzica cultă, care a influenţat într-un anume fel gândirea muzicală populară. Nu pare a fi vorba în genere de o scădere a capacităţii improvizatorice a artistului popular, cât, mai degrabă, de o dirijare a acesteia în chip spontan sau conştient spre noi debuşeuri, spre o diversificare în modalităţi de exprimare mai adecvate, mai actuale, oferite - de pildă - de resursele expresive ale *cântecului propriu-zis*. Este probabil ca *de plano* autorii să nu-şi fi propus analizarea unor atare probleme şi aceasta nu impietează cu nimic asupra valorii lucrării; considerăm numai, având în vedere ţinuta ştiinţifică a expunerii, că aducerea lor în discuţie ar fi fost binevenită.

Cu o deosebită exigenţă este analizat *cântecul propriu-zis*, cu speciile şi fazele sale de dezvoltare, acesta fiind genul care înregistrează astăzi poate cel mai mare număr de creaţii şi cea mai mare varietate în domeniul melodico-ritmic şi al formei, cu răspândire în toată ţara. Antologia de care ne ocupăm este prima colecţie din seria publicaţiilor de acest fel ale Institutului de Etnografie şi Folclor, în care apare o precisă caracterizare a fiecărui stadiu de evoluţie (vechi, premodern, modern şi nou) a cântecelor din zona cercetată. Temeinic studiate, ele au fost orânduite sistematic, după criterii de structură muzicală, conform unei scheme de clasificare (v. p. 42-45) a cărei minuţie - oglindită în raporturile stabilite între categorii, grupe, subgrupe, tipuri melodice etc. - nu poate fi decât de un real folos etnomuzicologului.

În încheierea consideraţiilor asupra studiului introductiv putem afirma că din colaborarea autorilor - muzician şi literat - în condiţii de perfectă completare reciprocă a rezultat o imagine plastică şi vie a mediului folcloric muscelean, definit în special prin localităţile: Jugur, Boteni, Rucăr, Dragoslavele, Malu cu Flori, Nucşoara, Corbi, Câmpulung, Bughea de Sus, Mihăieşti, Stâlpeni şi Fureşti, de unde provine majoritatea pieselor culese.

Cuprinzând practic o perioadă de peste 80 de ani, antologia realizează în succintă sinteză o prezentare a genurilor şi straturilor succesive ale acestora, conform dezvoltării lor istorice sub aspect muzical. Îi dăm mai jos conţinutul: 11 piese din *folclorul obiceiurilor* (8 *colinde*, 2 *cântece de nuntă*, 1 *bocet*); 10 *balade*: 1 păstorească (Mioriţa), 4 familiale (Brumărelul, Voinicel Oleag, Milea, Moşneag bătrân), 2 fantastice (A celor trei fete, Scorpia), 1 vitejească (Badu) şi 2 haiduceşti (Corbea, Radu Anghel); 12 *doine*: 7 „de codru", 5 „de dragoste"; 62 *cântece propriu-zise*: 4 de voinicie, 23 de dragoste, 8 de dor, 7 de singurătate, jale şi urât, 6 păstoreşti, 3 de străinătate, 8 de armată şi 3 de război; 13 *creaţii populare noi*; 18 melodii de *jocuri*. Totalul este de 126 de piese, selecţionate în „variantele cele mai realizate şi exemplarele cele mai tipice pentru repertoriul şi stilul muzical-poetic al zonei muscelene" (p. 13).

Redactarea întregului material s-a făcut după criterii unitare, astfel:

- textele poetice au fost redate cu observarea actualelor reguli de ortografie şi punctuaţie, fără a se folosi semne diacritice, păstrându-se însă fonetismele şi formele lexicale dialectale;

- textele muzicale (melodiile) au fost fixate în scris prin transpunere conform *sistemului de notare relativă*[21] (cele vocale), cu indicarea la sfârşit a finalei reale sau a înălţimii la care au fost cântate (cele instrumentale). Iată câteva din normele aplicate: 1) transcriere amănunţită cu utilizarea unei semiografii adecvate; 2) armuri speciale, constituite din alteraţii eterogene nedecurgând din principiul succesiunii de cvinte perfecte, adaptate la specificul modal al fiecărei melodii; 3) notarea structurii ritmice potrivit sistemului de apartenenţă (în cazul tipului clasic, divizionar, cu indicarea măsurilor şi a schimbărilor acestora; în cazul ritmului liber - *parlando rubato* -, cu despărţirea prin bare sau semibare a unităţilor metro-ritmice, iar în cazurile de întrepătrundere a sistemelor prin combinarea procedeelor); 4) precizarea metronomică a tempoului; 5) evidenţierea acompaniamentului - acolo unde există - la începutul piesei, consemnându-se formulele lui ritmice şi indicaţia de mişcare; 6) urmărirea procesului de variaţie melodico-ritmică şi de formă,, notându-se dedesubtul textului muzical al primei strofe şi variaţiile strofice succesive (cele melodice pe portativ, cele pur ritmice fără portativ) sau reproducându-se integral mai multe strofe caracteristice.

Ca procedee de tehnoredactare muzicală menţionăm, pentru piesele vocal-instrumentale „decalarea" pe verticală a portativelor în punctele de „articulaţie" (corespunzând trecerii de la o modalitate de interpretare la alta), ca şi notarea pe acelaşi portativ, prin semne cu cap mic, a intervenţiilor instrumentale de scurtă durată.

---

[21] A se vedea Paula Carp, *Notarea relativă a melodiilor populare pe baza integrării lor într-un sistem organic*, în „Revista de folclor", 5 (1960), nr. 1-2, p. 8-24.

Exceptând rarele şi întâmplătoarele omisiuni din nenotificarea câtorva schimbări de măsură, lucrarea nu conţine greşeli sau lipsuri. Semnalăm - pentru editură - regretabila eroare prin care i se afectează denumirea de pe pagina de titlu. Mai rămâne mărturisirea unui regret: acela că tipărirea volumului nu s-a realizat în condiţii grafice mai bune şi că prezentarea lui nu s-a putut face cu o copertă mai sobră, dar de mai fericită inspiraţie, în locul aceleia cu care a fost prevăzut, nepotrivită prin concepţie şi cromatică acestui tip de publicaţie.

Alcătuită cu deosebită rigoare şi probitate ştiinţifică, interesanta colecţie de *Cântece şi jocuri din Muscel* mai adaugă o verigă la cunoaşterea valoroasei noastre creaţii populare, recomandându-se totodată prin calităţile sale în egală măsură specialiştilor şi iubitorilor folclorului românesc.

(Florin Georgescu, în „Revista de etnografie şi folclor", 12 (1967), nr. 4, p. 333-336)

● **Cântece bătrâneşti**[22]. Antologia ce poartă semnătura lui Al. I. Amzulescu include un florilegiu al celor mai realizate cântece bătrâneşti, culese între anii 1950-1965. În anul 1964 folcloristul publică trei tomuri de balade populare, încununate de Academie cu unul dintre premiile sale. La acea vreme, valorificând întreaga contribuţie a folcloristicii româneşti, Al. I. Amzulescu punea în circuitul ştiinţific un indice tematic şi de clasificare a cântecului epic naţional, acceptat de majoritatea cercetătorilor. Volumul de care ne ocupăm se înscrie ca o continuare a studiului baladei populare, operând câteva reconsiderări substanţiale, sesizabile în studiul introductiv, care-şi propune o trecere în revistă şi, evident, o fixare a ultimelor concluzii asupra problemelor de fond ale cântecului bătrânesc. Un larg spaţiu este afectat discuţiei asupra raportului dintre textul literar şi melodie.

O asemenea discuţie era necesară şi binevenită. Receptarea cântecului bătrânesc, a folclorului în general, s-a realizat şi continuă, din păcate, să se realizeze în majoritatea cazurilor într-un context ce nu-i este propriu - printr-o rupere a faptelor de cadrul lor firesc de manifestare, prin punerea în valoare a unor elemente disparate, prin propulsarea unora în detrimentul altora care, din această pricină, sucombă. Iată de ce folcloristul s-a simţit dator să insiste pe larg asupra raportului text literar şi muzical, asupra manierei proprii de „zicere" a cântecului bătrânesc, asupra valenţelor pe care le implică un astfel de mod de existenţă specific. Antologia mai are un merit. Toate piesele reproduse - fac excepţie câteva reluate, pentru raritatea, realizarea sau caracterul lor reprezentativ, din culegeri mai vechi - au fost culese, după cum deja precizam, în anii 1950-1965, ceea ce facilitează o imagine elocventă a stadiului pe care, în evoluţia sa, l-a atins cântecul bătrânesc contemporan. Lectura antologiei ne permite să distingem zonele de intensă circulaţie, repertoriul unor interpreţi vestiţi, modalităţi de transmitere, ocaziile în care se cer şi se mai cântă balade, frecvenţa motivelor, rotunjirea lor artistică, dacă şi în ce măsură mai apar lucruri noi.

---

[22] Al. I. Amzulescu, *Cântece bătrâneşti*, Bucureşti, Editura Minerva, Col. „Ediţii critice de folclor - Genuri", 1974, LXI + 592 p.

(Al. Dobre, în „Contemporanul", nr. 48 (1461), vineri 8 noiembrie 1974)

● **Cântece bătrâneşti**[23]. Continuând seria ediţiilor critice de folclor, Editura Minerva a publicat în 1974 volumul *Cântece bătrâneşti* de Al. I. Amzulescu. Această nouă apariţie - după Balade populare româneşti, Editura pentru Literatură, 1964, 3 vol. - contribuie la realizarea unei imagini cuprinzătoare asupra cântecului epic românesc. Atât *Balade populare româneşti*, cât şi volumul *Cântece bătrâneşti*, recent apărut, în ciuda autonomiei lor, trebuie înţelese într-o viziune unitară, scopul urmărit de autor fiind realizarea capitolului de cântec epic din cadrul Corpusului naţional de folclor. În volumele apărute până acum, Al. I. Amzulescu parcurge etape în definirea metodologiei de studiu a categoriei literare „cântec epic", în definitivarea aparaturii ştiinţifice celei mai adecvate genului, adaptarea tehnicii de transcriere şi prezentare celei mai cuprinzătoare, atât sub aspect filologic cât şi sub aspectul relaţiei text-melodie, selectarea pieselor reprezentative ale genului.

Pentru a înţelege exact valoarea contribuţiei ştiinţifice, în aspectele enumerate, aduse de Al. I. Amzulescu în volumul *Cântece bătrâneşti* este, cred, necesară o reactualizare, fie şi succintă, a contribuţiilor anterioare cuprinse în volumele *Balade populare româneşti*.

Pe baza unui fond de aproximativ 1.400 de variante de cântec epic, rezultate din despuierea a 162 de volume şi broşuri - conţinând asemenea material - apărute într-un secol de activitate editorială, Al. Amzulescu a întreprins o acţiune de sistematizare şi clasificare după triplul criteriu al conţinutului temei, structurii şi greutăţii specifice a fiecărei teme în ansamblul repertoriului. A rezultat - credem - cea mai sistematică formulă de organizare a materialului epic românesc. Clasificarea lui Al. Amzulescu (I. Fantastice; II. Vitejeşti - 1. Ciclul cotropitorilor (turci - tătari); 2. Haiducii; 3. Hoţomanii; III. Păstoreşti; IV. Despre Curtea feudală; V. Familiale - 1. Îndrăgostiţii; 2. Soţii; 3. Părinţi şi copii; 4. Fraţii; VI. *Jurnale orale*) oferă, în afara logicii categoriilor, posibilitatea de a urmări evoluţia genului de la eposul cu conţinut mitologic până la confluenţa acestuia cu cântecul propriu-zis.

Indicele tematic şi bibliografic reprezintă un moment de sinteză în raport cu seria variantelor introduse în clasificare şi un moment de analiză în raport cu categoriile cântecului epic, aşa cum apar în clasificare. Cercetătorul a identificat un număr de 352 subiecte diferite de cântec epic românesc, dând pentru fiecare subiect nu numai o descripţie a schemei narative, ci şi bibliografia, însoţită de datele tehnice ale piesei (provenienţa, data culegerii), acolo unde acestea au existat. Judiciozitatea cu care a fost întocmit *Indicele tematic* a apărut evidentă abia la confruntarea materialului cu care autorul a operat în volumul *Balade populare româneşti* cu materialul provenit din înregistrările pe documente sonore, care au făcut obiectul volumului *Cântece bătrâneşti*. Deşi Al. Amzulescu a introdus în corpul clasificării anterioare aproape 1.500 noi variante de cântec epic, numărul temelor inedite, care au solicitat numere noi în raport cu Indicele tematic publicat în 1964, nu se ridică la mai mult de opt (64* A - *Buica Becheanu*, 70* A - *Dragu*, 113* A - *Stângă haiducu*, 116* A - *Petrişor* a lui Sfârtoc, 122* A - *Voinea şi Coţofeanca*, 127* A - *Goia*, 183* A - *Beţigaş*, 183* B - *Năchiţă*); toate celelalte variante şi-au găsit locul în *Indicele* întocmit anterior. Acest fapt trebuie considerat ca o verificare a corectitudinii şi a valorii Indicelui tematic al cântecului epic elaborat de autor.

---

[23] *Ibidem*.

În cuprinsul aparatului critic al volumului de *Balade populare româneşti* este inclus, de asemenea, un *Indice alfabetic de teme şi titluri de variante*, capitol de real folos în identificarea poziţiei în clasificare a fiecărui text literar. Am regretat că lipsa de spaţiu nu a permis publicarea unui indice similar în volumul recent apărut.

Se înţelege că observaţii importante, multe dintre ele decisive în acţiunea de înţelegere şi interpretare a cântecului epic, sunt cuprinse în *Introducerea* volumelor publicate în 1964 în Editura pentru Literatură. Ele sunt în parte continuate şi adâncite în *Introducerea* la volumul *Cântece bătrâneşti*. Reţinem în mod special discuţia pe care autorul o iniţiază în legătură cu recitativul *parlato* în cântecul epic românesc. Astfel, Al. Amzulescu evidenţiază pe larg funcţia expresivă a *parlato*-ului, ponderea lui diferită în funcţie de zona folclorică căreia îi aparţine interpretul, legătura care se semnalează între precumpănirea *parlato*-ului şi vârsta interpretului, poziţiile lui în ansamblul textului, regulile de apariţie, implicit, interdicţiile de utilizare a recitativului în poziţia iniţială a mesajului poetic. Toate aceste observaţii, precum şi cele privitoare la relaţia text-melodie reprezintă aprofundări ale actului complex pe care îl numim „cântec epic", decurgând din specificitatea materialului cercetat.

Volumul *Cântece bătrâneşti* însumează în partea de corpus antologic un număr de 107 texte de cântece epice din câmpia Dunării, în majoritate covârşitoare transcrieri de pe documente sonore, mai ales benzi de magnetofon, provenind, majoritatea, din culegeri personale efectuate în perioada 1950-1965. Statistic, cântecele epice incluse în colecţie provin din următoarele surse: 92 transcrieri de pe benzi de magnetofon, 10 transcrieri de pe cilindri de fonograf sau disc, 3 din fond informaţii, 2 aflate în manuscris. Colecţia se constituie ca atare dintr-un fond integral inedit; aceasta justifică observaţia autorului care consideră cu îndreptăţire că „noutatea colecţiei... constă în deplina certitudine a autenticităţii provenienţei..." (p. V). Găsim utilă informarea că cercetătorul a editat cântece epice provenind de la mulţi informatori (44), al căror repertoriu l-a folosit elastic, dând în cazul unor cântăreţi excepţional dotaţi, cum ar fi M. Constantin (Dolj), M. Burcea (Teleorman), C. Musteţea (Giurgiu), N. Candoi (Olt), Şt. Neagu (Dolj), C. Staicu (Teleorman), Al. Stângă (Dolj) - informatorii au fost citaţi în ordinea ponderii în care sunt reprezentaţi în antologie - imaginea amplorii şi varietăţii repertoriului pe care aceştia îl posedă. Sub aspectul reprezentării geografice, piesele colecţiei se repartizează după cum urmează: Mehedinţi - 1, Gorj - 1, Dolj - 32, Vâlcea - 1, Olt - 18, Argeş - 5, Teleorman - 23, Dâmboviţa - 2, Ilfov - 8, Prahova - 1, Buzău - 1, Brăila - 1, Ialomiţa - 0. Această repartiţie geografică dă implicit imaginea circulaţiei inegale a cântecului epic, precizează că aria în care trăieşte genul în contemporaneitate este restrânsă mai ales la judeţele din sudul Câmpiei Române (Dolj, Olt, Teleorman, Ilfov).

Alcătuindu-şi colecţia de piese înregistrate pe documente sonore, Al. Amzulescu a putut da în transcriere imaginea extrem de fidelă nu numai a particularităţilor graiului local, ci şi ansamblul accidentelor de „zicere” ale cântecului epic, a permis să fie surprinsă relaţia textului cu melodia, aşa cum aceasta se realizează în performarea pieselor în realitatea folclorică. În acest domeniu, al transcrierii fidele a textului folcloric, Al. Amzulescu urmează cea mai bună tradiţie ştiinţifică împământenită la noi prin O. Densusianu şi C. Brăiloiu. Într-o seamă de privinţe Al. Amzulescu rafinează procedeele tehnice folosite de cercetătorii anteriori, astfel, sistemului utilizat de C. Brăiloiu, care notase silabele de anacruză, sunetele, silabele şi cuvintele de completare, repetiţiile, Al. Amzulescu îi adaugă mărci pentru identificarea recitativului *parlato*, pentru recunoaşterea „strofelor libere” prin notarea momentelor în care intervin interludiile muzicale instrumentale care constituie pauze ale cântării vocale. Notarea tuturor acestor elemente care constituie fenomenul „zicerii” cântecului epic, cărora li se pot adăuga digresiuni narative, strigături de joc, cântece lirice încastrate în textul cântecului epic şi prezente în transcrierea tipărită (vezi, de ex. 37 (47) *Doicin*, mg. 2.109 a, culeg. Al. Amzulescu, inf. Şt. Neagu, Sadova - Dolj) contribuie - cum remarcă autorul - la „întruchiparea cât mai corectă a spontaneităţii cu care cântecul epic rezultă, în realitatea vie a tradiţiei noastre orale, din împletirea specifică a „zicerii” - în acelaşi timp poetice şi muzicale - a baladelor” (p. V-VI). Departe de a îngreuia lectura textului poetic, sistemul de semne adoptat sporeşte interesul cititorului, îl apropie vizual de actul complex al performării autentice a cântecului epic. Prin redarea riguroasă a configuraţiei complexe a cântecelor epice, volumul lui Al. Amzulescu reprezintă, fără îndoială, una dintre cele mai valoroase colecţii de cântece epice editate până acum în România.

Volumul *Cântece bătrâneşti* realizat de Al. Amzulescu permite interesante estimări cu valoare estetică, stilistică, de stil de interpretare. Din simpla lectură a textelor poetice pot fi recunoscuţi interpreţi de cântec epic care-şi axează performarea pe cântarea versurilor (C. Mustăţea, Fl. Pucă) în vreme ce alţii preferă adeseori recitativul *parlato* (N. Candoi, Şt. Neagu), unii interpreţi care galopează pe firul naraţiunii, în vreme ce alţii stăruie asupra detaliilor, poposesc, prin repetări multiple ale versurilor, la răscruci ale drumului epic, unii pentru care acompaniamentul instrumental este inconsistent, bizuindu-şi performarea pe avalanşa „zicerii” vocale, în vreme ce alţii îşi gospodăresc cu temei naraţiunea, alternează pasajele de interpretare vocală cu ample interludii instrumentale, odihnind ascultătorii şi pregătindu-i pentru noi şi dramatice întâmplări. Considerăm că această colecţie, prin calităţile de selecţie şi rigoare a prezentării, deschide pentru prima dată perspective fructuoase unor analize privind stilul de interpretare al cântecelor epice.

În seria observaţiilor cu valoare stilistică decelabile în colecţia pe care o discutăm putem include cu îndreptăţire „cazul" Marin Dorcea din Ciuperceni - Teleorman descoperit de Ov. Bîrlea. Interpret cu cel mai bogat repertoriu de cântece epice, M. Dorcea este considerat de Al. Amzulescu interpret tipic pentru stilul „lăutăresc - ţărănesc". În interpretarea acestui foarte personal interpret, cântecele epice devin în mare măsură proză versificată, excepţie făcând motivele de largă circulaţie pe care cântăreţul le reproduce în formă versificată. Uneori segmentarea în „versuri" a fluxului verbal este facilitată de rimă, care poate apărea însă la intervale silabice extrem de diferite (*Drep' la Constantin Brâncoveanu că se ducea/ Fermanu că i-l scotea*, p. 499); în unele cazuri segmentarea în versuri pare să nu fie dictată de imperative ale retoricii (- *Taică - zice -, gâtu la tocător că l-oi aşeza/ Şî ţara să ştii că n-oi da-o/ în mâna turcilor* - p. 501). Această dublă apartenenţă, la poezie şi proză, a versurilor de cântece epice ale lui M. Dorcea, ridică multiple întrebări. În scara evoluţiei genului, ne aflăm oare - prin intermediul acestui interpret - în protoistoria cântecului epic? În etapa în care naraţiunea propriu-zisă abia începe să capete conturul versului? Poate fi, dimpotrivă, considerată această structură a textului drept expresia unui proces de disoluţie a genului la nivelul mesajului? Mi se pare greu de admis această ultimă ipoteză. Este oare stilul lui M. Dorcea singular în marele grup al interpreţilor de cântec epic? Oricum, chiar dacă la aceste întrebări nu se poate răspunde lesne, este încă un merit al colecţiei de a ne fi prezentat un interpret atât de diferit de stilul obişnuit al performerilor de cântec epic.

În sfârşit, merită subliniat faptul că Al. Amzulescu argumentează aparatul critic al volumului nu numai cu *Indicele tipologic al variantelor din colecţiile I.E.F.*, ci şi cu un număr de *Biografii şi repertorii ale informatorilor principali*, instrument de reală importanţă în cunoaşterea purtătorilor, peste generaţii, a cântecelor epice.

Prin calităţile multiple ale volumului *Cântece bătrâneşti*, Al. Amzulescu se impune încă o dată ca un cercetător temeinic al folclorului românesc. Întocmită riguros şi ştiinţific, unitară sub aspect metodologic, încorporând texte alese după criterii complexe, în care factorul estetic a avut întotdeauna prioritate, noua colecţie editată de Al. Amzulescu se constituie într-un model al genului. Ceea ce autorul defineşte cu modestie ca reprezentând „o nouă etapă în desfăşurarea activităţii predilecte a autorului" constituie în fapt rezultatul unor cercetări de durată, întreprinse cu rigoare şi pasiune, spre lauda şi prestigiul şcolii româneşti contemporane de folclor.

(Constantin Eretescu, în „Revista de etnografie şi folclor", 20 (1975), nr. 2, p. 205-207)

● **Cântecul epic eroic**[24]. Apariţia, sub egida Institutului de Cercetări Etnologice şi Dialectologice, în cadrul „Colecţiei Naţionale de Folclor", a volumului *Cântecul*

---

[24] Al. I. Amzulescu, *Cântecul epic eroic*. Tipologie şi corpus de texte poetice. „Colecţia naţională de folclor", Bucureşti, Editura Academiei, 1981, 773 p.

epic eroic, elaborat de Al. I. Amzulescu, constituie, aşa cum s-a subliniat la vremea respectivă în presă, un eveniment ştiinţific, cultural şi editorial de primă importanţă. Lucrare fundamentală a culturii noastre contemporane, *Cântecul epic eroic* deschide „Colecţia naţională de folclor", operă colectivă vastă ce-şi propune să însumeze întregul tezaur al culturii populare româneşti.

Prin întinderea şi bogăţia materialului, prin ţinuta ştiinţifică, volumul pe care-l recenzăm, şi, implicit, „Colecţia naţională de folclor", reprezintă o contribuţie de prestigiu internaţional la cunoaşterea şi punerea în valoare a folclorului românesc, a cărei bogăţie tematică şi expresie artistică de aleasă ţinută este atât de elogios apreciată în lumea ştiinţifică de pe toate meridianele globului.

O operă, aşa cum spuneam, fundamentală, îndrăzneaţă, ambiţioasă, mult visată de generaţiile de cărturari care au ilustrat cu atâta strălucire cultura românească.

Deşi la volumul pe care-l prezentăm, Academia R. S. România este menţionată doar pe una din coperţile interioare, unde se precizează: „Colecţia naţională de folclor a fost elaborată pe baza unor contracte de cercetare ştiinţifică încheiate de Institutul de Cercetări Etnologice şi Dialectologice cu Consiliul Culturii şi Educaţiei Socialiste şi Academia Republicii Socialiste România" şi, fireşte, prin Editura sa, care girează apariţia acestei prestigioase colecţii, este locul să subliniem faptul că, încă de la înfiinţarea sa - la 1 aprilie 1866 - Academia Română a acordat o atenţie deosebită culegerii şi editării folclorului românesc, considerat temeiul culturii naţionale, expresie elocventă a capacităţii creatoare a poporului nostru, a talentului şi gustului său artistic desăvârşit.

La iniţiativa, cu sprijinul şi, uneori, sub egida Academiei au fost publicate lucrările, devenite clasice, din domeniul folclorului şi etnografiei semnate de Simion Florea Marian, Elena Sevastos, Grigore Tocilescu, Iuliu Zanne, G. . Dem. Teodorescu, Pericle Papahagi ş.a. Ulterior, Academia a iniţiat, sub titlul „Din vieaţa poporului român", o amplă colecţie de folclor, însumând 40 de volume publicate. Colecţia „Din vieaţa poporului român" a fost continuată de publicaţia „Anuarul Arhivei de folclor", sub redacţia lui Ion Muşlea. Arhiva de folclor de la Cluj, sub direcţia lui Ion Muşlea, Arhiva fonogramică a Ministerului Cultelor şi Artelor, formată de George Breazul şi Arhiva de folclor a Societăţii Compozitorilor Români, sub conducerea lui Constantin Brăiloiu, înfiinţate înainte de ultimul război mondial, pun bazele culegerii sistematice a folclorului românesc, a înmagazinării tezaurului spiritual al poporului român, ca o primă etapă obligatorie pentru realizarea studiilor monografice, a cercetărilor de profunzime.

După eliberarea patriei, acţiunea de culegere ştiinţifică şi exhaustivă a folclorului românesc ia o amploare deosebită, se bucură de atenţie privilegiată [...]. La Bucureşti, se înfiinţează, în 1949, Institutul de folclor, actualul Institut de Cercetări Etnologice şi Dialectologice, puternică unitate de cercetare, cu o bază materială corespunzătoare.

Arhiva institutului este una dintre cele mai bogate şi valoroase din lume. I se adaugă Arhiva de folclor a Transilvaniei, de la Cluj-Napoca, a Moldovei şi Bucovinei, de la Iaşi. Bogate arhive de folclor se mai află la Braşov, Sibiu, Baia Mare, Constanţa, Tulcea, Brăila, Arad, Focşani, Buzău, în toate centrele universitare ale ţării. Se adaugă la toate acestea dezbaterile teoretice, susţinute cu o remarcabilă consecvenţă în ultimele două decenii şi publicate în „Revista de etnografie şi folclor". Aceasta este baza documentară şi teoretică a Colecţiei naţionale a folclorului românesc, îndelungul efort al cercetătorilor noştri, preocuparea [...] pentru asigurarea condiţiilor materiale necesare înfăptuirii acestei opere monumentale a ştiinţei şi culturii româneşti.

Aşa cum aminteam, Colecţia naţională de folclor, realizată de cercetători din Bucureşti, Cluj-Napoca şi Iaşi, se deschide cu volumul lui Alexandru I. Amzulescu despre *Cântecul epic eroic*, publicat de Editura Academiei Republicii Socialiste România.

Alexandru I. Amzulescu, şef de sector la Institutul de Cercetări Etnologice şi Dialectologice, personalitate a folcloristicii româneşti contemporane, este autorul unor lucrări şi al unor volume care, la vremea respectivă, s-au bucurat de aprecieri elogioase în ţară şi peste hotare. Între lucrările sale anterioare se remarcă, în primul rând, cele trei volume de *Balade populare româneşti* apărute la Editura pentru Literatură, în 1964, şi distinse cu premiul Academiei. Aceste trei volume, cărora li s-au adăugat ulterior (în 1974) *Cântece bătrâneşti*, constituie preludiul şi, în acelaşi timp, o etapă importantă în fundamentarea ştiinţifică a ceea ce avea să devină, în forma sa definitivă, „Colecţia naţională de folclor".

Cântecul epic eroic, ca şi volumul următor, despre *Balada familială*, aflat în curs de apariţie, reprezintă, şi o astfel de apreciere se impune, încununarea activităţii desfăşurate pe parcursul a peste trei decenii de Al. I. Amzulescu, decenii de muncă susţinută, cu rigoare şi competenţă ştiinţifică, cu strădanie, efort şi lăudabil spirit de sacrificiu, de notabilă dăruire şi aleasă preţuire pentru capacitatea creatoare a poporului nostru şi valorificarea ştiinţifică a tezaurului său spiritual.

Sumarul volumului *Cântecul epic eroic* cuprinde un *Cuvânt înainte* semnat de profesorul Mihai Pop, o *Introducere* a autorului în care sunt expuse principiile şi metodologia de lucru adoptate, *Notă asupra ediţiei*, două studii ce se disting prin originalitatea şi caracterul lor ştiinţific modern despre *Modul funcţional al eposului eroic românesc* şi *Modul actanţial al eposului eroic românesc*, continuate cu o scurtă dar substanţială intervenţie asupra *Structurii baladei familiale*. Fiecare dintre secvenţele amintite este de natură să fixeze concluziile la care a ajuns autorul în problemele de bază ale subiectului cercetat, să fundamenteze perspectiva teoretică a analizei bogatului material aflat în arhive şi colecţii.

Această primă secvenţă a sumarului constituie punctul de rezistenţă al lucrării, contribuţia teoretică originală, creatoare, a autorului. O contribuţie riguros fundamentată, implicând plusul calitativ faţă de intervenţiile anterioare, cu o deschidere de profunzime în abordarea monografică a acestui atât de complex şi caracteristic capitol al folclorului românesc.

În continuare, sumarul volumului cuprinde *Catalogul subiectelor narative şi al variantelor*, *Bibliografia volumelor şi broşurilor folosite pentru alcătuirea Catalogului subiectelor şi al variantelor cântecului epic eroic românesc*, un *Indice alfabetic de tipuri de variante*, un *Motiv-Index (Inventar alfabetic şi momente funcţionale şi elemente motivice relevante – narative şi descriptive)* şi, în sfârşit, un *Corpus de texte poetice* unde, pe 469 pagini, sunt reproduse 220 de cântece epice eroice româneşti. Un *Glosar*, întocmit de Ion Ionică, util pentru înţelegerea textelor poetice, încheie volumul.

Simpla prezentare a sumarului cărţii atestă în mod convingător înalta ţinută ştiinţifică a lucrării, caracterul modern al metodologiei adoptate, originalitatea abordării teoretice, bogăţia, varietatea tematică şi realizarea artistică de excepţie a cântecului bătrânesc eroic românesc.

Prin lucrarea *Cântecul epic românesc*, folcloristica noastră îşi aduce o prestigioasă contribuţie la dezvoltarea folcloristicii internaţionale, la mai buna cunoaştere a creaţiei populare româneşti în ţară şi peste hotare.

Asumându-şi responsabilitatea publicării volumului lui Al. I. Amzulescu şi a „Colecţiei naţionale de folclor", Editura Academiei, factorii ei de decizie, confirmă încă o dată preocuparea constantă a primului for ştiinţific şi de cultură al ţării şi a casei sale editoriale pentru promovarea la tipar a cercetărilor fundamentale şi înzestrarea culturii naţionale cu opere monumentale de înaltă ţinută ştiinţifică.

Redactorul cărţii, Doina Popescu, prin competenţă şi profesionalism, are o contribuţie meritorie la apariţia în condiţii optime a lucrării.

Semnalând, cu firească satisfacţie, acest eveniment ştiinţific şi editorial, aducând elogii tuturor celor care, într-un fel sau altul, au contribuit la publicarea lucrării, socotim acest început şi această reuşită de bun augur pentru volumele ce vor urma, pentru înfăptuirea, cu exigenţa şi ţinuta ştiinţifică necesare, a dezideratului formulat cu atâta stăruinţă până acum: acela al realizării unei cuprinzătoare „Colecţii Naţionale a Folclorului românesc", operă fundamentală şi monumentală a culturii româneşti.

(Al. Dobre, în „Revista de etnografie şi folclor", 27 (1982), nr. 2, p. 174-175)

● **Cântecul epic eroic**[25]. Masivul volum pe care ni-l oferă de data aceasta Al. I. Amzulescu este important din două puncte de vedere, fapt ce trebuie subliniat încă de la începutul acestor însemnări.

În primul rând se cuvine să relevăm că lucrarea sa reprezintă ultimul cuvânt, cel mai competent şi autorizat, asupra unuia din cele mai de seamă domenii de creaţie ale poporului nostru. Fraza aceasta se cere, desigur, detaliată. Spuneam că este demersul cel mai competent şi cel mai autorizat, întrucât - cum este bine cunoscut - Al. I. Amzulescu şi-a închinat toată viaţa sa de cercetător, culegerii, transcrierii şi studierii cântecului epic tradiţional al românilor, aducând, de-a lungul anilor, numeroase şi importante contribuţii la problematica genului şi la autocunoaşterea noastră etnică prin intermediul acestui gen (poate cel mai reprezentativ al creaţiei noastre folclorice). Adică, Al. I. Amzulescu a desfăşurat o activitate folclorică completă, executând absolut toate operaţiile pe care le pretinde stadiul actual al dezvoltării disciplinei ştiinţifice căreia i s-a dedicat, putându-se spune, fără reticenţe, că el este, în acest moment, cel mai bun specialist pe care îl avem pentru domeniul în cauză. Şi mergând mai departe, se poate chiar afirma că Al. I. Amzulescu este cel mai bun cunoscător al problemelor pe care le pune studiul cântecului nostru epic tradiţional ce l-am avut vreodată. Aceasta nu înseamnă că tragem cu buretele peste activitatea atâtor neobosiţi înaintaşi, care s-au străduit, în lucrări monografice sau chiar îndrăzneţe sinteze asupra genului, să ne procure o cunoaştere cât mai adecvată a lucrurilor, ci să arătăm doar că munca lui Al. I. Amzulescu îl situează la capătul superior al unei întregi evoluţii şi că lucrarea sa poartă amprenta vie a noului stadiu de cercetare, reprezintă treapta cea mai înaltă pe care a atins-o studiul în mersul său trudnic spre progres şi dezvoltare. Acesta e un lucru ce trebuie reţinut cu toată seriozitatea.

---

[25] *Ibidem*.

Într-al doilea rând, lucrarea de faţă, fără a fi prima lucrare din aşa-numita „Colecţie naţională de folclor”, este totuşi eşantionul cel mai expresiv pentru ceea ce, în intenţia generaţiei de faţă, trebuie să reprezinte corpusul integral al creaţiei folclorice româneşti. Intenţia este de a aduna într-o mare lucrare colectivă, tot ceea ce reprezintă creaţia orală a poporului, închipuind astfel tezaurul artistic al naţiunii noastre, în ceea ce are el mai expresiv, mai reprezentativ. Volumul lui Al. I. Amzulescu ne oferă aşadar imaginea întregii colecţii, în sensul că traversează direcţiile de forţă ale unei concepţii unitare şi serveşte drept exemplu pentru volumele care vor urma. În felul acesta, volumul de faţă se constituie ca un fel de deschizător de drum, ca reperul unei perspective, ca modelul unei aşteptări şi unei speranţe a viitorului. Afirmând acestea o facem cu tot spiritul de răspundere, ca unul care, ca şi Amzulescu, am lucrat în paralel asupra aceluiaşi material, dar dintr-un alt unghi de vedere. Avem deci îndreptăţirea de a emite judecăţi pertinente asupra lucrului în cauză. Nu este vorba deci de o prezentare de complezenţă, cum se fac atâtea, ci încercarea cea mai serioasă cu putinţă de a pune în lumina adevărată anumite trăsături ale lucrării care pot scăpa unui ochi mai puţin deprins cu sistematica domeniului, cu modalităţile moderne de studiu şi cu funcţia social-culturală a demersului în contemporaneitate.

Pentru a înţelege cât mai exact şi mai corect structura şi funcţia cărţii lui Amzulescu, trebuie să pornim de la subtitlul ei, întru totul lămuritor în modestia sa, pentru cine nu se joacă cu cuvintele. Subtitlul acesta ne trimite în două direcţii complementare: este vorba de tipologia genului şi de o antologie de texte poetice.

Avem deci de a face cu o parte de analiză şi clasificare şi cu o altă parte de exemplificare concretă. Este aceeaşi idee care a stat la baza lucrării sale din 1964, *Balade populare româneşti*, care, tot aşa, ne oferea catalogul subiectelor epice româneşti în versuri, exemplificând tipurile şi subtipurile cu specimenele cele mai reuşite din punct de vedere artistic. În 1964, Amzulescu a reuşit să identifice un număr de 352 de subiecte epice perfect individualizate, adică inconfundabile, chiar în condiţiile unei arte orale cu atât de multe fluidităţi şi interferenţe, ceea ce nu este de loc puţin. Este, desigur, regretabil că acel catalog nu a fost, la vremea sa, tradus într-o limbă de circulaţie internaţională, spre a se putea aprecia obiectiv contribuţia românească la crearea subiectelor epice în cultura umanităţii. Pornind de la alte criterii, cercetările noastre au confirmat întru totul catalogul lui Al. I. Amzulescu, în sensul că ţara noastră trebuie considerată drept una din cele mai importante vetre de creaţie epică din Europa, mai ales că acuma, în cartea de care ne ocupăm, numărul subiectelor epice a sporit cu încă 49 de subiecte, ceea ce ridică cifra lor la 401 texte. Spre a face o idee justă despre acestea, folosim aici unele din datele cuprinse în cea mai nouă sinteză semnată de trei din cei mai competenţi specialişti în materie. Ei sunt E. Seemann, Dag Strömbäck şi Bengt R. Jonsson, iar cartea lor publicată la Copenhaga în 1967 poartă titlul *European Folk Ballads*. Folosim datele lor, pentru a nu fi acuzaţi de parţialitate, dar şi pentru a face aşa cum se face într-alte părţi. Ei deosebesc în Europa şapte provincii baladice (noi le-am zice vetre de creaţie epică), printre care nu figurează şi România. Este negreşit o vină a lor, dar nu e mai puţin adevărat că nici noi nu am făcut ceea ce era necesar pentru a pune în valoare creaţia epică a poporului nostru. Oferim aici lista acestor provincii, întocmită după numărul subiectelor consemnate: 1. Scandinavia, 2. Marea Britanie cu Statele Unite ale Americii şi Canada, 3. Germania, Austria şi Elveţia,, 4. ţările romanice, cu excepţia României, 5. Peninsula Balcanică, în care slavii de sud ar fi creatorii, iar albanezii, românii şi maghiarii ar fi beneficiarii, 6. regiunea slavilor de vest la care aderă, dintre slavii de răsărit, ucrainienii şi bieloruşii şi 7. Rusia propriu-zisă. Datele tipologice pe care se bizuie această repartiţie geografică a creaţiei epice europene au la bază următoarea statistică de la pag. XII: 539 de subiecte în Danemarca; 305 în ţările de limbă anglo-saxonă; 300 în cele de limbă germană; 50 în Franţa; 230 în Suedia; 195 în Norvegia; 338 în Rusia, după catalogul lui V. I. Cernîşev din 1936. Precum se vede, pentru unele din „provinciile" lor, autorii nu oferă cifre comparative, ceea ce face ca metoda statistică să se dovedească a fi, în momentul acesta, încă o metodă prematură. Dar la data când cei trei specialişti de mai sus şi-au întocmit statistica lor, catalogul din 1964 al lui Al. I. Amzulescu era deja publicat cu cele 352 de subiecte ale sale. Chiar şi în forma de atunci, catalogul acela plasa cântecul epic tradiţional românesc pe locul al doilea, imediat după Danemarca. Cu cele 401 de subiecte determinate acum, e limpede că deţinem un loc încă mai precis într-o eventuală ierarhie europeană. Sigur, cifrele singure nu spun totul şi de altfel ele se şi pot schimba pe măsura progresului cercetării în viitor, dar un lucru rămâne totuşi cert şi absolut: ele constituie nişte jaloane indispensabile ştiinţei în momentul actual şi avem datoria să le utilizăm în acelaşi mod cum fac cei care se sprijină pe cartea lui Seemann, Stömbäck şi Jonsson. Utilizând aceleaşi date şi aceeaşi metodă, suntem îndreptăţiţi să afirmăm, fără urme de exagerare, că românii au creat o epiică tradiţională din cele mai bogate şi originale, ceea ce constituie un titlu de glorie pentru creativitatea poporului nostru, titlu la care nu trebuie să renunţăm cu nici un preţ. Pe vremuri, unii învăţaţi, necunoscând zestrea integrală de cântece epice româneşti, au afirmat că specificul artei folclorice româneşti trebuie căutat în lirică, nu în epică, unde totul ar fi împrumutat, alogen. Dar la vremea aceea asemenea erori erau inevitabile. Acum însă, noul catalog al lui Amzulescu rectifică - o dată pentru totdeauna - această eroare şi acesta este meritul principal al cărţii lui. Se învederează astfel marea intuiţie a lui D. Caracostea care socotea că, alături de limbă, balada este cea de a doua mare instituţie realizată de români.

Revenind asupra clasificării sale din 1964, Al. I. Amzulescu se opreşte, în trei capitole speciale, asupra analizei structurale a cântecului epic românesc, discutând despre modelele de bază ale alcătuirii unui text epic la români, ceea ce este un punct de vedere nou şi fertil cât priveşte noua redispunere a subiectelor în catalog. Chiar dacă nu suntem în toate privinţele de acord cu modelele pe care le abordează conform formalismului dogmatic al lui V. I. Propp, trebuie să recunoaştem efortul făcut de Amzulescu pentru a-şi perfecţiona modelele de lucru şi mijloacele de investigaţie. Cu totul nou, ca funcţie şi concepţie faţă de vechiul său catalog din 11964, este motiv-indexul sau inventarul de momente funcţiionale, respectiv al celor mai mici unităţi narative ce intră în compunerea diferitelor subiecte. Cu ajutorul acestui repertoriu motivic, lucrarea câştigă o dimenssiune în plus, deoarece ne introduce la un nivel de cunoaştere mai adânc şi mai fin, în zona mecanismelor celor mai gingaşe şi mai subtile ale creaţiei.

Partea a doua a cărţii cuprinde un corpus de texte poetice, autorul oferind pentru fiecare subiect în parte specimenul cel mai reprezentativ din punct de vedere artistic. Cum selectarea specimenului exemplificator s-a făcut dintr-un număr cu mult mai mare de variante decât în 1964, trebuie să apreciem munca extrem de migăloasă depusă de autor şi să relevăm, în consecinţă, sporul valoric înregistrat cu această ocazie. Chiar şi cel mai puţin avizat cititor îşi poate face o imagine clară despre valorile estetice ale creaţiei epice româneşti, atât pentru fiecare piesă în parte cât şi pentru totalitatea genului ca atare. Autorul ne oferă 211 texte tipologic reprezentative, ceea ce înseamnă ceva mai mult de jumătate din întregul repertoriu epic al românilor. Un al doilea volum, care se află deja la tipar, va încheia şi desăvârşi opera.

Dar, cum arătam la început, lucrarea de faţă prefigurează „Colecţia naţională de folclor". Ne imaginăm că şi celelalte volume ce vor intra în compunerea acestei colecţii vor avea o structură teoretic asemănătoare. Spunem teoretic, deoarece specificul altor genuri sau specii necesită o tratare aparte, nu pot fi încadrate într-o schemă unică. Singurul lucru ce nu trebuie să se schimbe este stricta exigenţă faţă de calitate, faţă de valoare. Sub acest raport, volumul de faţă este un exemplu de urmat (deşi greu de egalat) şi reprezintă o mare reuşită ştiinţifică. Lucrurile au fost bine gândite, îndelung meditate şi exemplar realizate. Cartea lui Al. I. Amzulescu concurează pe toate meridianele. Felicitându-l pentru abnegaţia cu care şi-a onorat subiectul, suntem în aşteptarea volumului următor, când ne vom putea face o impresie definitivă şi despre cântecul epic tradiţional al românilor, şi despre capacitatea ştiinţifică a cercetătorului. Pentru moment putem spune că Al. I. Amzulescu a oferit culturii şi ştiinţei româneşti un instrument de lucru cu adevărat remarcabil.

(Adrian Fochi, în „Anuarul de folclor", III-IV,
Cluj-Napoca, 1983, p. 353-356)

BALADA POPULARĂ ROMÂNEASCĂ

AL. I. AMZULESCU

În urma contactului direct şi a ideilor dodândite în şcolile apusului; sub semnul entuziasmului redeşteptării naţionale şi sub înrâurirea curentului democratic general-european, scriitorii generaţiei de la '48, şi îndeosebi Alecu Russo şi V. Alecsandri, au „descoperit" valoarea artistică şi reprezentativă a creaţiei anonime, tradiţionale-orale a poporului. Aceasta putea sluji ca un preţios argument şi îndemn în desfăşurarea ideologiei şi a acţiunii lor generoase.

În anii 1852/53, V. Alecsandri a tipărit la Iaşi cele două broşuri sub titlul - convenţional şi cosmopolit! - „Balade populare", păstrând totuşi, în paranteză pe coperta interioară şi denumirea consacrată de tradiţia orală: „Cântice bătrâneşti"[1]. Scoţând ostentativ în faţă titlul „Balade", aceasta e tocmai dovada dorinţei arzătoare şi fără înconjur, de voită... integrare europeană a creaţiei autohtone, Poetul-culegător sugerând implicit asemănarea, ba chiar asimilarea ispititoare a creaţiei poetice a poporului român cu unul din genurile de veche obârşie medievală ajuns în plină vogă a spiritului epocii romantismului occidental! Sub impulsul acestui început prestigios, sintagma „*baladă* populară" - care nu are nimic a face cu înţelesul etimologic apusean de... cântec dansant (ballata; canzone a ballo)... - a căpătat de-a lungul vremii deplină putere de circulaţie; noua denumire fiind adânc împământenită în rândul generaţiilor de culegători de folclor, ca şi prin larga şi neîngrădita utilizare în istoria şi critica literară, lăsând tot mai copleşit în umbră termenul originar, neaoş-tradiţional *cântec bătrânesc*! Nu este deci de mirare dacă astfel, prin intermediul cărţii (iar în cele din urmă chiar şi al cărţii didactice), denumirea de *baladă* a prins, cu timpul, trainice rădăcini până şi în rândul cântăreţilor - ţărani şi lăutari, la oraş ca şi în sate.

Cântecul bătrânesc (balada) e aşadar cântecul tradiţional, moştenit din vechime; în genere cântec *narativ* şi *de ascultare*; pe care interpretul-purtător (ţăran sau lăutar) îl desfăşoară, mai puţin pentru sine, ci anume spre a fi ascultat de un auditoriu la ceas de răgaz; căpătând în cursul vremii o funcţionalitate specifică drept cântec potrivit mai ales la *masa-mare* a ospăţului de nuntă, la vesele cumetrii ori alte prilejuri tihnite şi pe îndelete[2]...

---

[1] Cf. *Balade populare (Cântice bătrâneşti)* adunate şi îndreptate de V. Alecsandri, Partea I, Iaşi, Tipografia Buciumului Român, 1852; [...Partea a II-a..., 1853].

[2] Rezultă, implicit, deosebirea funcţională, şi structurală, care desparte tranşant genul *prin excelenţă narativ* al cântecului bătrânesc de caracterul *uneori* narativ şi lirico-narativ al colindelor (cântece *de urare şi felicitare*..., în care „naraţiunea" e *numai* pretext figurativ, metaforic, slujind scopului

R.E.F., tom 41, nr. 5-6, p. 363-380, Bucureşti, 1996

Ediţia iniţială a broşurilor ieşene din 1852/53 a dobândit fără întârziere un larg şi răsunător ecou, în ţară ba chiar şi peste hotare, prin grăbita traducere - selectivă - în franceză (1855), engleză (1856) şi germană (1857)[3]. O neîntrecută faimă şi vii comentarii a stârnit, mai presus de toate, *Mioriţa*, atât de izbutit „îndreptată" şi socotită capodopera genului, aşezată de Poetul „naţional şi popular"[4] în fruntea colecţiei...

Colecţia lui Alecsandri a trezit în chip firesc o mare emulaţie a culegătorilor din toate zările pământului românesc, aşa cum se arată în primul rând în mărturia plină de însufleţire a judelui bănăţean Atanasie Marian Marienescu, cel care îndată după modelul lui Alecsandri publică în 1859 întâia broşură transilvană de *Balade* (şi volumul de *Colinde*), iar în 1867 a doua recoltă de *Balade* „culese şi corese"[5]. Nenumărat, în continuă creştere e după atare începuturi şirul celor ce s-au învrednicit a culege şi publica, după modelul lui Alecsandri şi Marienescu, cântece bătrâneşti din cuprinsul tuturor provinciilor româneşti. Tipărite în colecţii distincte, intitulate *Balade populare*, mai rareori *Cântece bătrâneşti*, dar de cele mai multe ori grupate în capitole aparte, sau fie şi amestecate printre alte genuri în mai toate culegerile de folclor apărute în cursul celor aproape o sută cincizeci de ani câţi au trecut de la măreaţa pildă a lui Alecsandri; interesul neobosit pentru culegerea şi studiul baladei situează cântecul bătrânesc printre cele mai susţinute şi rodnice preocupări ale folcloristicii româneşti.

Ediţia definitivă *Poesii populare ale românilor adunate şi întocmite* de Vasile Alecsandri, Bucureşti, 1866, cuprinde în primele 219 pagini capitolul *Balade – Cântice bătrâneşti*, cu 55 de piese. Între acestea, 17(!)[6], şi decii aproape o treime sunt însă creaţii *proprii* şi în întregime ticluite (ossianic!) în spiritul „notei" iniţiale la

---

precumpănitor encomiastic...), modalitatea pseudonarativă, de fapt lirico-narativă, aflându-se de asemenea utilizată şi în cântecele *de nuntă* şi cele din *ritualul funebru*, un firav nucleu pseudonarativ putând apărea uneori chiar şi în cântecul liric „propriu-zis" (de dragoste, de cătănie etc.). Diferenţierea categorială e totuşi limpede: „narativitatea" e aspectul *propriu şi esenţial* în funcţionalitatea şi structura cântecului bătrânesc. (Aceasta nu exclude, totuşi, o anumită tentă lirico-narativă adecvată *şi* speciei „balada familială"!) Insistenţa în această privinţă devine oţioasă şi scolastică. De aceea am preferat expedierea discuţiei în această notă...

[3] *Ballades et chants populaires de la Roumanie* (Principautés danubiennes), recueillis et traduits par V. Alecsandri, avec une introduction par A. Ubicini, Paris, 1855; H. Stanley, *Rouman Anthology or selection of Rouman poetry*, being a collection of the national ballad of Moldavia and Wallachia, Hertford, 1856; *Rumänische Volkspoesie*. Gesammelt und geordnet von B. Alexandri, deutsch von W.v. Kotzebue, Berlin, 1857.

[4] Astfel denumit, cu perspicace şi măgulitoare premoniţie, încă din anul 1842, Poetul de la Mirceşti, cu o formulă vizionară bine inspirată, a iubitei sale „Steluţe"! (Cf. G.C. Nicolescu, *Viaţa lui Vasile Alecsandri*, Bucureşti, Editura pentru Literatură, 1965, p. 267.)

[5] Cf. Atanasie Marian Marienescu, *Poezii populare din Transilvania*. Ediţie îngrijită de Eugen Blăjan. Prefaţă de Ovidiu Bîrlea, Bucureşti, Editura Minerva, 1971, p. 249.

[6] Numerele: II – *Năluca*; X – *Şoimul şi floarea fragului*; XII – *Ciuma*; XV – *Stejarul şi cornul*; XVI – *Călătorul*; XVIII – *Mândra din Muncel*; XIX – *Românii de pe malurile Dunărei*; XX – *Muieruşca* din Braşău; XXVIII – *Sârb-sărac*; XXXV – *Corbac*; XLII – *Dragoş*; XLIII – *Movila lui Burcel*; XLIV – *Ştefan-Vodă şi şoimul*; XLV – *Cânticele lui Ştefan cel Mare*; LIII – *Cânticul lui Mihai Viteazul*; LIV – *Visul lui Tudor Vladimirescu*; LV – *Hora şi Cloşca*.

Dragoş, unde Poetul arată el însuşi: „Această baladă, deşi compusă de mine în stilul cânticelor bătrâneşti, am găsit de cuviinţă a o coprinde în colecţia poesii poporale, fiindcă ea aminteşte una din legendele cele mai interesante a Moldovii”[7]. Amestecul condeiului culegătorului, de altfel nelipsit în *mai toate* textele publicate de Alecsandri, e, totuşi, mărturisit prin menţiunea expresă, atât în subtitlul broşurilor din 1852/53: „Balade [...] adunate *şi îndreptate*”, cât şi în ediţia definitivă, din 1866: „...adunate *şi întocmite*”! Procedeul, chiar dacă larg practicat în Europa, în perioada romantică de ctitorie a cercetărilor şi culegerilor, a stârnit însă un firesc val de observaţii critice şi aprinse controverse, după anii 1880. Problema „autenticităţii” vechilor colecţii, tipărite sau manuscrise, rămâne astfel în genere de atunci şi pentru totdeauna una din problemele spinoase ale folcloristicii... Şirul vechilor colecţii de balade cuprinde, totuşi numeroase contribuţii inegalabile de „variante” adunate fără amestecul regretabil al culegătorilor, şi deci mai mult sau mai puţin metodic şi sistematic, aducând din *toate* regiunile şi zonele folclorice ale ţării preţioase rarităţi, astăzi din ce în ce mai greu, ba chiar imposibil, de găsit şi cules. În ciuda incontestabilei tendinţe de *in*voluţie a cântecului „bătrânesc” (gen care a atins fără îndoială maxima sa înflorire în secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea), străluciţi interpreţi de balade au putut fi, totuşi, încă descoperiţi şi cercetaţi chiar şi în zilele noastre!

Comentariile şi studiile cu privire la cântecul bătrânesc au apărut şi ele, iniţial în scrierile lui Russo şi Alecsandri, dobândind treptat temeinicia şi consistenţa necesară. (Preţioase date şi menţiuni se află în prefeţele şi adnotările pe care deseori le datorăm înseşi străduinţelor meritorii ale culegătorilor şi autorilor de colecţii.) Al. Odobescu şi B.P. Hasdeu deschid însă seria celor dintâi încercări aprofundate de consideraţii critice şi istoric-comparative privitoare la textul baladelor.

În ultimele decenii ale secolului trecut, interesul stârnit în mod firesc mai ales de capodoperele genului (*Mioriţa* şi *Meşterul Manole*) polarizează în jurul acestora studiile lui Al. Odobescu[8] şi Lazăr Şăineanu[9]. B.P. Hasdeu, spirit enciclopedic cu larg orizont comparatist, se apleacă cu erudiţia şi strădania-i neîntrecută spre cercetarea pasionată a baladei *Cucul şi turturica*[10], consacrând numeroase şi ingenioase referinţe la cântece bătrâneşti, şi în monumentalul *Etymologicum Magnum Romaniae*, 1887-1898, ca şi în diverse articole publicate în periodice...

Odată cu veacul nostru, după o seamă de contribuţii minore care-şi au rostul şi locul lor, mai puţin răsunător, în evoluţia interesului pentru cercetarea cântecului bătrânesc[11], N. Iorga e cel dintâi care realizează un studiu vrednic de reţinut, de fapt o...scânteietoare prelegere în cel de al doilea an al cursurilor Universităţii de vară din Vălenii de Munte (1909), sub titlul *Balada populară românească. Originea şi ciclurile ei*[12]. (După progresul dobândit în ultimele decenii în evoluţia studiilor despre epos, lucrarea marelui istoric nu poate rezista întru totul dintelui neiertător al timpului!)

---

[7] Cf. ediţia 1866, p. 166.

[8] Cf. Al. Odobescu, *Răsunete ale Pindului în Carpaţi*, în „Album macedo-român”, Bucureşti, 1880.

[9] Lazăr Şăineanu, *Legenda Meşterului Manole la grecii moderni*, în *Studii folklorice*. Cercetări în domeniul literaturei populare, Bucureşti, 1896.

[10] Cf. B.P. Hasdeu, *Cuvente den betrani*, II, Bucureşti, 1879.

[11] Printre care se cuvin menţionate: Virgil Oniţiu, *Straturi în poezia noastră poporană*, în „Vatra” 1(1894), p. 98-167 passim; G. Coşbuc, *Elementele literaturii poporale*, în „Noua revistă română” 1(1900), nr. 4, p. 159-168 şi îndeosebi *Baladele populare*, în „Albina” 7(1903), p. 10-11, 35-36.

Un moment semnificativ este şi memorabila expunere, în plenul forului academic - faimosul discurs de recepţie la Academia Română intitulat *Poporanismul în literatură*, pronunţat la 16(29) mai 1909 de Duiliu Zamfirescu, urmat de răspunsul protocolar al lui Titu Maiorescu... D. Zamfirescu stăruie, zăbovind caustic, demonstrativ-polemic, asupra unei aprige analize critice ad-hoc (totuşi superficială şi eronată) a variantelor Mioriţei! Discursurile lui N. Iorga şi D. Zamfirescu prefaţează anunţând oarecum simbolic, în 1909, locul şi rolul pe care îl capătă, în genere cântecul bătrânesc, şi îndeosebi culegerea şi studiul Mioriţei ca problemă fundamentală a folcloristicii (ba chiar şi a culturii şi filozofiei româneşti), în următoarele decenii ale acestui veac!

Profesorii O. Densusianu, iar în mod cu totul special D. Caracostea, prin lucrările lor şi prin activitatea deosebit de sârguincioasă a discipolilor lor, au exercitat o covârşitoare contribuţie la dezvoltarea culegerii sistematice şi studiul de adâncime al cântecului bătrânesc în întreg cursul acestui veac. (P. Caraman, la Iaşi, I. Muşlea la Cluj şi într-o oarecare măsură, la Craiova, C. Nicolăescu-Plopşor - împreună cu ucenicii lor, au contribuit de asemenea la progresul culegerii şi studiului baladei populare, în celelalte centre universitare...). Cel mai însemnat promotor şi luminat animator în cercetarea cântecului bătrânesc e însă D. Caracostea (1879-1964), care dovedeşte o preocupare consecventă în această privinţă în *tot* cursul vieţii şi cu toate vicisitudinile vremii... Temeinic format în spiritul cunoscutei rigurozităţi şi al consistenţei ştiinţei universitare germane (la Institutul de romantistică al lui W. Meier-Lübke, din Viena, începând din 1909), şi reîntors în ţară (sub presiunea evenimentelor primului război mondial), D. Caracostea îşi începe cu vigoare activitatea folcloristică prin două memorabile articole: *Un examen de conştiinţă literară în 1915*[13] şi *Mioriţa în Moldova* (Fragment din „Istoria şi estetica epicei poporane române")[14] - prima parte a studiului său fundamental şi cu desăvârşire inovator, despre *Mioriţa*.

Contribuţia lui D. Caracostea la cercetarea baladei populare se află concentrată în cele o mie de pagini ale ediţiei postume: D. Caracostea, *Poezia tradiţională română* - Balada poporană şi doina -, Ediţie critică de D. Şandru. Prefaţă de O. Bârlea, Bucureşti, Editura pentru Literatură, 1969 (şi în volumul D. Caracostea - O. Bârlea,

---

[12] Cf. N. Iorga, *Istoria literaturii româneşti*. I, ediţia a II-a, Bucureşti, 1925, p. 25-47.

[13] Cf. „Drum drept", X(1915), nr. 40, p. 636-643; nr. 41, p. 653-660; nr. 42, p. 667-673; nr. 44, p. 699-707; nr. 46, p.731-734; nr. 48-52, p. 763-771; XI(1916), nr. 2, p. 22-27; nr. 4, p. 51-55; nr. 5, p. 68-76; nr. 10, p. 147-154; nr. 11, p. 164-165; nr. 21, p. 315-320.

[14] Cf. D. Caracostea, *Poezia tradiţională română*, Bucureşti, Editura pentru Literatură, 1969, I, p. 29-67.

Problemele tipologiei folclorice, Bucureşti, Editura Minerva, 1971). Spirit extrem de meticulos şi auto-exigent, necontenit preocupat de documentarea exhaustivă, cu stăruitoare priviri asupra *metodologiei* cercetării, D. Caracostea abordează în chip original punctul de vedere *estetic* în studiul textului folcloric. „Variantele” amănunţit comparate, în conspectul structurii morfotipologice şi al relevării minuţioase a inovaţiei şi originalităţii expresiei lingvistice; căutând ca din răspândirea geografică să descopere evoluţia istorică a textului oral (metoda „istorico-geografică”)...; cu intenţia permanentă de a afla de fiecare dată „nucleul expresiv” originar, izvorâtor din universul mental al credinţelor şi obiceiurilor omului simplu, din popor... - aceasta formează neobosita stăruinţă a lui D. Caracostea pentru ca din sincronia (geografică) a variantelor să descopere (din însăşi natura şi esenţa proprie textului folcloric) diacronia (istorică); de la formele „nucleare” ale expresiei verbale până la marile împliniri ale capodoperei folclorice... Revelatoare sunt în acest sens cele trei prilejuri polemice-demonstrative: în articolul iniţial, din 1915 (faţă de opinia lui E. Lovinescu)[15]; în 1924 (în articolul *Mioriţa în Moldova, Muntenia şi Oltenia. Obiecţiile d-lui Densusianu. Totalizări*)[16]; în 1933 (în cursul universitar; în opoziţie cu opinia istorizantă a lui P. Caraman asupra baladei „Gerul”)[17].

Fundamentală este orientarea, adânc originală şi inovatoare a lui D. Caracostea, în cercetarea *estetică* a „variantelor” (depăşind punctul de vedere strict filologic şi preponderent comparatist al lui Haşdeu); problema „expresivităţii”, specifică analizei textului folcloric, rămânând obiectul principal al studiilor şi comentariilor sale, totdeauna cu ample referiri la bibliografia internaţională..., (*Expresivitatea limbii române* fiind de altfel titlul operei capitale a vieţii sale!). Opoziţia hotărâtă şi totală faţă de ideea „istoricităţii” (a reflectării căutate cu orice preţ a evenimentelor, împrejurărilor şi personajelor istorice, concrete, în creaţia textului folcloric); convingerea nestrămutată că geneza operei folclorice se cuvine mai degrabă aflată în universul credinţelor arhaice, adânc înrădăcinate şi al comportamentului, în mentalitatea populară tradiţională şi în dezvoltarea *formei* artistice pornind de la „nucleul expresiv” al virtualităţilor intrinseci ale limbii; de unde şi dorinţa de a alcătui în cele din urmă o *tipologie* enciclopedic integrată, în care să poată fi urmărită gradual întruchiparea şi evoluţia *formelor* de la nucleul „liric” expresiv al limbii şi al creaţiei folclorice până la realizările supreme, ale creaţiei „culte”... - aceasta este, în sinteză esenţială teoria şi metodologia cercetării sale folclorice, cu specială şi precumpănitoare atenţie îndreptată spre cântecul bătrânesc (iar în ultimii ani ai vieţii şi spre studiul doinei).

Dincolo de contribuţia sa - excepţională - cu caracter teoretic şi metodologic (diseminată în cuprinsul întregii sale opere, între anii 1915–1959...), D. Caracostea s-a îndreptat cu o atenţie aparte spre studiul capodoperelor cântecului bătrânesc: *Mioriţa* şi *Meşterul Manole*. (Studiului monografic asupra Mioriţei i-a consacrat trei sute de pagini, adică aproape o treime din totalul scrierilor sale folcloristice. Treptat publicată în răstimp de o jumătate de veac, între 1915-1969(!), este lucrarea fundamentală care, după propria sa mărturisire, l-a „călăuzit din adâncuri" în cursul întregii sale vieţi.) Comentarii preţioase a realizat de asemenea în cercetarea minuţioasă a baladelor: „Lenore", Gerul, Miu haiducul; precum şi valoroase referinţe, chiar dacă mai puţin amănunţite, despre: Dobrişan, „Ciobănaş fecior de crai", Vintilă-vodă, Oancea... Neîntrecute, magistrale rămân între toate, consideraţiile lui D. Caracostea asupra valorii artistice a baladei Meşterul Manole - versiunea românească a străvechii şi larg răspânditei teme narative „jertfa zidirii"...

---

[15] Cf. *ibidem*, p. IX-XI, p. 16, II, p. 78-90.

[16] *Ibidem*, I, p. 167-194.

[17] *Ibidem*, II, p. 156-178.

În ce priveşte confruntarea de opinii în abordarea studiului baladelor româneşti, se cuvine subliniată opoziţia consecventă (în studiul demonstrativ-polemic împotriva cercetării lui P. Caraman asupra baladei Marcoş-paşa şi Gerul; D. Caracostea folosind în argumentarea sa şi comentarii despre Miu haiducul; după ce, şi în cercetarea monografică asupra Mioriţei, D. Caracostea se opune părerii lui O. Densusianu care considera că geneza Mioriţei trebuie înţeleasă ca oglindire a unui episod *real* din întâmplările transhumanţei păstoreşti...) Cercetarea despre *Lenore. O problemă de literatură comparată şi folclor* (1929) este menită să demonstreze, de fapt, inconsistenţa tezei lui N. Iorga despre influenţa occidentală asupra baladei populare româneşti (din epica medievală franceză, prin mijlocirea eposului sârbo-croat; opinie schiţată de N. Iorga încă din conferinţa la Vălenii de Munte, în 1909; reluată cu mai multă stăruinţă în comunicarea la şedinţa solemnă a Academiei, din 1919, cu prilejul vizitei lui Louis Barthou la Bucureşti; reiterată şi în conferinţa rostită la Bruxelles, în 1936...) D. Caracostea precizează: „Ceea ce ne interesează aici este problema originei cântecului bătrânesc: este el mai vechi sau mai nou ca eposul medieval"[18]...

Se cuvine menţionat că prin contribuţia sa neobosită privind relevanţa problemei variantelor, D. Caracostea se situează, cronologic, (încă din 1915), independent dar în simultaneitate cu preocuparea minuţioasă care l-a călăuzit în chip asemănător, pe Béla Bartók în latura muzicologică (*Variationstrieb*...); D. Caracostea anticipând în folcloristica românească contribuţia metodologică a lui C. Brăiloiu, cel care a făcut (după 1930) din culegerea variantelor şi din studiul variaţiei urmărit în filigran, în transcrierea muzicală „sinoptică", temelia muncii folcloristice şi a studiului creaţiei tradiţionale-orale... Memorabilă este de asemenea preocuparea lui D. Caracostea de a găsi (în 1948) o soluţie în problema sistematizării cântecului bătrânesc, considerând aceasta „cea mai grea dintre probleme"[19] (a cărei stringenţă era afirmată încă din 1909 de N. Iorga, în conferinţa „Balada populară. Originea şi *ciclurile* ei"[20]...). În această privinţă D. Caracostea a întocmit în 1948 propria sa *Esquisse d'une typologie de la ballade populaire roumaine* (propunând gruparea pe „tipuri" şi clasificarea *pe criteriul personajelor* - de la relaţiile familiale, apoi profesionale şi sociale; cu o grupă finală - „noumenale"[21]. De altfel, *Tipologia creaţiei folclorice* este şi titlul *ultimei* sale lucrări, din 1959, rămasă neîncheiată, dar continuată şi publicată postum de O. Bârlea.) În sfârşit, un merit deosebit al lui D. Caracostea este, în genere, dragostea şi interesul pentru cântecul bătrânesc sădit în rodnica activitate a discipolilor care i-au urmat cu o hărnicie şi pasiune asemănătoare pilda de vrednic şi luminat înainte-mergător...

---

[18] *Ibidem*, I, p. 316.
[19] *Ibidem*, p. 28.
[20] Cf. N. Iorga, *op.cit.*, p. 34-35.

Între contemporani[22], trebuie reţinută mai întâi contribuţia lui O. Densusianu la cercetarea Mioriţei; (chiar dacă O. Densusianu - în prefaţa faimoasei antologii *Flori alese din cântecele poporului*, din 1920 -, ca şi N. Iorga - în finalul lucrării *Balada populară românească...*, din 1909 - consideră că valoarea artistică şi originalitatea liricii noastre populare se află mai presus decât calităţile cântecului narativ tradiţional!) O. Densuşianu consacră studiului Mioriţei aproape o sută de pagini din volumul al doilea al lucrării *Vieaţa păstorească în poesia noastră populară* (1923); iar în „Apendice" din finalul aceluiaşi volum adună pentru întâia oară laolaltă o selecţie de patruzeci de variante ale Mioriţei... Profesorul O. Densuşianu e totodată cel care i-a insuflat filologului focşănean I. Diaconu - ucenicul său în anii '20 - străduinţa uriaşei cercetări şi culegeri, cu o pasiune fără egal, a Mioriţei din Vrancea: cinci sute de variante culese în anii 1923-1970, prin cercetarea a peste 12000(!) de ţărani şi lăutari din *toate* localităţile Vrancei; rămânându-i *numai* opt cătune necercetate[23]!

Printre cercetătorii baladei populare în perioada dintre cele două războaie mondiale (şi în continuare după aceea), un loc eminent ocupă savantul ieşean P. Caraman, din ale cărui deosebit de valoroase lucrări se cuvin reţinute studiile: *Contribuţie la cronologizarea şi geneza baladei populare la români* (1932/33); *Consideraţii critice asupra genezei şi răspândirii baladei Meşterului Manole în Balcani* (1934); şi studiile de folclor comparat, din perioada finală a activităţii sale, mai puţin cunoscute, privitoare la baladele: Letinul bogat (1974); Soarele şi luna (1977/78); şi Mioriţa (1983)[24].

Din generaţiile mai vechi ale ucenicilor lui D. Caracostea, sunt de reţinut contribuţiile lui Gh. Vrabie: *Balada populară română* (1966), sinteză meritorie de largă întindere, presărată cu unele sugestii originale; şi *Poetica Mioriţei* (1984), lucrare criticabilă pentru lipsa de preocupare în privinţa autenticităţii variantelor supuse analizei...Mihai Pop se înscrie cu două contribuţii de seamă privitoare la capodoperele genului: *Nouvelles variantes roumaines du chant du Maître Manole* (1963) şi *La struttura della ballata rumena „Mioriţa"* (1970); precum şi cercetarea baladei *„Copilul Roman" – Un thème akritique dans la poésie épique roumaine* (1971); dar şi observaţii proprii despre *Caracterul istoric al epicii populare* (1964), şi în capitolul *Cântecul epic* din cursul universitar *Folclor literar românesc* (1976).

---

[21] Cf. D. Caracostea, *op.cit.*, II, p. 380-387.

[22] Trecând peste unele contribuţii minore, precum: Th. D. Speranţia, *Mioriţa şi căluşarii - urme de la daci* (1915); D. Marmeliuc, *Figuri istorice în cântecul poporal al românilor* (1915); P. Cancel, *Originea poeziei populare* (1922); A. Sanielevici, *„Mioriţa" sau patimile unui Zalmoxis* (1931)...

[23] Cf. Al. I. Amzulescu, *Itinerar retrospectiv pe marginea mitului Mioriţei vrâncene*, în „Revista de etnografie şi folclor", 40(1995), nr. 5-6, p. 520 sqq. [Harnici culegători de balade, dintre ucenicii lui Densusianu, sunt şi T. Papahagi (Maramureş, Bihor), M. Gregorian (Banat şi Oltenia), A. Istrătescu-Tzurea (Argeş)...]

[24] Cf. Iordan Datcu, *P. Caraman şi cântecele noastre bătrâneşti* (studiu introductiv la ediţia P. Caraman, Studii de folclor, Bucureşti, Editura Minerva, 1987, I, p. 5-26).

Cele mai consistente şi numeroase contribuţii ale „şcolii" lui D. Caracostea sunt însă studiile şi cercetările de teren ale „generaţiei" formate la Universitatea Bucureşti în jurul anului 1940, ale cărei realizări s-au cristalizat sub semnul activităţii – foarte productive – desfăşurate în Institutul de Etnografie şi Folclor „C. Brăiloiu" şi Institutul de Studii Sud-est Europene, după anul 1950, de Ovidiu Bârlea – Adrian Fochi – Al. I. Amzulescu[25].

O. Bârlea (1917-1989), cercetător enciclopedic şi temeinic echilibrat al folclorului românesc (cu egală distribuţie a atenţiei îndreptată spre folclorul poetic, dar şi spre domeniul prozei populare şi al obiceiurilor tradiţionale; ba chiar şi al muzicii şi dansurilor populare...); cu realizări substanţiale atât în cercetarea de teren a folclorului viu, cât şi în cunoaşterea şi valorificarea critică a culegerilor şi studiilor folcloriştilor înaintaşi; a cărui activitate constituie prin excelenţă o verigă şi o veritabilă punte de legătură între generaţia O. Densusianu – D. Caracostea – C. Brăiloiu şi folcloristica din a doua jumătate a secolului XX...; vrednic şi tipic urmaş al tradiţiei... benedictine şi al pasiunii ardente a marilor studioşi, fără răgaz şi intransigenţi, din Şcoala Ardeleană (mai cu seamă Şincai şi Cipariu)...; O. Bârlea, truditor solitar făurindu-şi cu aspră tenacitate şi incomparabilă dârzenie, din folcloristică un adevărat apostolat şi o neobosită asceză pentru clădirea operei sale exemplare..., – a acordat încă din cea mai fragedă junie atenţia cuvenită cercetării de teren şi studierii cântecului narativ. Numărându-se printre cei mai tineri şi ultimii participanţi la activitatea echipelor studenţeşti ale şcolii sociologice a lui D. Gusti, după ce a demonstrat o maturitate pretimpurie cristalizând prima sa cercetare de teren în studiul despre... „conservatorul de prispă" al lăutarilor din Rociu – Argeş şi în lucrarea *Procesul de creaţie al baladei populare române* (cu referire la „jurnalul-oral" „cântecul Focului de la Costeşti"; publicat în Revista Fundaţiilor Regale, 8(1941), p. 558-598, şi îndată remarcat elogios de D. Caracostea), O. Bârlea a ucenicit o clipă şi pe lângă C. Brăiloiu în cercetarea de teren, aproape necunoscută, a acestuia pe urmele Mioriţei în Transnistria[26], rămânând pentru totdeauna profund marcat de experienţa şi entuziasmul nemărginit al acestei revelatoare conlucrări cu marele etnomuzicolog!

---

[25] La care se adaugă şi activitatea foarte susţinută desfăşurată la Slatina, mai apoi la Craiova, de I. Nijloveanu, de asemenea fost student al lui D. Caracostea, culegător care a publicat în anii 1970-'80 câteva valoroase volume de cântece (texte transcrise după înregistrări pe bandă de magnetofon; cu melodii notate sumar de Marin Brânaru).

[26] Materialele culese în anii celui de al doilea război din Transnistria, ca şi culegerile din Basarabia, au rămas cu grijă ascunse în „fondul secret" al colecţiilor Institutului de Folclor din Bucureşti...

Îndată după înfiinţarea Institutului de Folclor din Bucureşti (...după trista experienţă a prizonieratului în gulagul sovietic...), racolat de M. Pop şi H. Brauner şi însărcinat cu întemeierea şi dezvoltarea sectorului de literatură populară, a întocmit în 1950 întâia sa „lucrare" în noul context instituţional - cercetarea (rămasă nepublicată) asupra baladei lui Radu Anghel (haiduc vestit în vremea lui Cuza, pe plaiurile dintre Târgovişte şi Câmpulung). În anii '50, curând după dotarea Institutului (în 1951) cu mijloace tehnice pentru înregistrarea folclorului pe bandă de magnetofon, a iniţiat reluarea experimentală a unor culegeri ale lui C. Brăiloiu din anii 1930-40 de la unii lăutari din Muntenia cu bogat repertoriu de cântece bătrâneşti (Mitică Burcea; Fircă Păun...); colaborând apoi cu Al. Amzulescu la cercetarea de teren din zona Corabia (în anul 1957), pe urmele vechii culegeri de cântece bătrâneşti a lui N. Păsculescu (anterioară primului război mondial). A realizat în 1962 o excepţională culegere-model de cântece bătrâneşti de la lăutarul-ţăran Marin Dorcea-Modeleanu, din Ciuperceni - Teleorman (cântăreţul cu *cel mai* bogat repertoriu individual înregistrat pe bandă de magnetofon în colecţiile Institutului de Folclor - 45 de cântece bătrâneşti!). Este autorul unei interesante ipoteze (discutabile) asupra originii Mioriţei - colind de doliu[27] şi al unui remarcabil comentariu (de valoare comparabilă cu cel al lui D. Caracostea) asupra baladei Meşterul Manole[28]. În volumul al doilea al lucrării *Folclorul românesc* (1983) a realizat neîndoielnic *cea mai* substanţială şi originală privire de sinteză asupra cântecului bătrânesc[29]...

Amestec cu totul neobişnuit de pasiune şi luciditate, călăuzit, în tot ce a întreprins, de rigoarea unei excelente formaţii filologice şi năzuind neabătut către desăvârşită erudiţie şi absolută exhaustivitate, Adrian Fochi (1920-1985) este incontestabil cercetătorul *prin excelenţă* care, dăruit cu o uriaşă putere de muncă şi neîngăduindu-şi, cu programatică ardoare, *nici o* clipă de răgaz sau umană disipaţie, a trudit cu vrednică emulaţie şi deliberată îndărătnicie la clădirea sistematică a unei opere literalmente fără egal în folcloristica românească actuală! Preocuparea lui adânc studioasă, îndreptată cu excesivă tenacitate spre domeniul cântecului narativ formează parcă în chip obsesiv o a doua natură şi aproape o mistică aspiraţie a sa... A. Fochi este astfel un „caz" strălucit de nobilă ambiţie - în cel mai bun înţeles al termenului -, de neobosită autodisciplină şi inepuizabilă autoexigenţă cheltuite cu nesaţ spre ostentativă monumentalitate umanistă, cu dorinţa (nemărturisită, dar vădită) de a se aşeza, voit şi programatic, pe urmele şi în vecinătatea unor „modele" mult râvnite, precum Hasdeu şi D. Caracostea... Lucrând cu febrilă meticulozitate şi stăruind cu înverşunare sub semnul unui pozitivism copleşitor (cu tendinţă metodic reiterată spre cuantificare şi comparatism statistic...), principala trăsătură distinctivă a operei sale constă în reîntoarcerea predilectă spre sagacitatea - oarecum depăşită şi anacronică - a folclorului „comparat" din veacul trecut! Opera sa, din nefericire pretimpuriu încheiată, impune, oricum, prin largă amplitudine şi rodnică productivitate. Apropierea şi asemănarea cu Hasdeu şi Caracostea nu este de loc exagerată, nici hazardată! Ca şi aceşti mari precursori, A. Fochi realizează studiile sale *fără* marea risipă de timp, de energie şi disconfortul inerent propriilor cercetări de teren, compensând, totuşi, experienţa modică a propriului contact nemijlocit cu specificul oralităţii urmărit *pe viu* în contextul său natural, prin susţinut efort studios, prin desăvârşit exerciţiu filologic şi bună intuiţie, înfruptându-se copios din ostenelile altora, dar mărturisind totdeauna cuviincioasa şi deplina sa gratitudine... Prin alt ciudat paralelism, asemenea lui D. Caracostea, A. Fochi a întocmit monumentala monografie a Mioriţei în chip de-a dreptul surprinzător, chiar în primii ani ai carierei sale, izbutind (în condiţiile neobişnuit de grele ale cenzurii şi ale imixtiunilor editoriale de tot felul...) să publice această monografie, cu adevărat exemplară, chiar în anul dispariţiei lui D. Caracostea (1964)! Sintetizând succint: A. Fochi realizează apoi în curs de numai două decenii (1965–1985) cel puţin încă 13 meticuloase micromonografii ale unor diverse, dar preţioase „tipuri" narative: *Doicin* (1965), *Uncheşeii* şi *Meşterul Manole* - variante extrabalcanice (1966), *Sora otrăvitoare* (1968), *Nevasta vândută* (1970), *Arborii îmbrăţişaţi* (1972), *Milea* (1974/75), *Cântarea zmeilor* (1978), *Malmaritata* (1980), *Iorgovan* (1982); ocupându-se şi de câteva „jurnale-orale": *Trenul de la Balota* (1982), *Brâncoveanu* (1983), *Oroveanu* (1985); dar acordând o importanţă şi extensiune aparte cercetării tipului *Femeia lui Putiphar* (Vartici), „cercetare comparativă de folclor şi literatură" (1982)... Între timp, în cursul ultimilor zece ani de activitate realizează două ample cercetări de sinteză comparativă: *Coordonate sud-est europene ale baladei populare* (1975), apoi *Paralele folclorice. Coordonatele culturii carpatice* (1984), privind eposul românesc în context sud-est european; apoi în comparaţie cu celelalte vecinătăţi. În anul 1980, publică sub titlul (nu tocmai adecvat!) *Estetica oralităţii* - poate *cea mai* interesantă cercetare a sa, privind mecanismul generativ al textului narativ românesc -. Întemeiată pe o *excepţională* informaţie bibliografică *à la page*, această lucrare constă într-o minuţioasă şi revelatoare aplicare la domeniul eposului românesc a teoriei lui Milman Parry şi A. B. Lord (despre caracterul esenţial „formular" al oralităţii eposului homeric, cu urmare în cercetarea sistematică a eposului *viu*, sârbo-croat...) Din nefericire, ultima lucrare, enunţată în subtitlu drept „încercare de sinteză", („întocmită la finele carierei noastre ştiinţifice" - după cum repetat o menţionează însuşi autorul[30] ...), *Cântecul epic tradiţional al românilor* (1985) rămâne adânc umbrit (parcă de graba unui funest presentiment !), neizbutind să se ridice la înălţimea deplin corespunzătoare intenţiei (prin supărătoare excese declarative şi stângace sublinieri retorice de exaltare a excelenţei creaţiei orale româneşti; este de altfel şi lucrarea sa cea mai defectuos apărută, cu numeroase greşeli de tipar !). Cu toate acestea, negreşit şi cu deosebire

---

[27] Cf. O. Bîrlea, *Mioriţa colindă*, în „Revista de etnografie şi folclor", 12(1967), nr. 5, p. 339-347. (Vezi şi idem, *Efigii*, Bucureşti, Editura Cartea Românească, 1987, p. 60-61.)

[28] Cf. „Limbă şi literatură" 3(1973), p. 547-556.

[29] Cf. O. Bîrlea, *Folclorul românesc*, Bucureşti, Editura Minerva, 1983, II, p. 61-167.

---

[30] Cf. Adrian Fochi, *Cântecul epic tradiţional al românilor*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1985, p. 10; 458.

harnic urmaş al lui Hasdeu şi Caracostea, prin sârguinţa şi productivitatea cu adevărat pilduitoare a operei lui, A. Fochi a izbutit să clădească o monumentală construcţie, laborios şi minuţios alcătuită, cu exemplară pasiune şi neasemuită vrednicie, închinată cu totală dăruire studiului eposului românesc...

Al. I. Amzulescu (născut în 1921) e cel de al treilea zelos cercetător predilect al cântecului bătrânesc, din generaţia celor formaţi în jurul anului 1940 în „şcoala" lui D. Caracostea; desfăşurându-şi activitatea, cu multă iniţiativă şi statornică pasiune, în cadrul Institutului de Folclor din Bucureşti (între anii 1950–1983)... Într-o primă etapă de lucru, vreme de un deceniu şi jumătate (1950–64) preocupat de cunoaşterea temeinică a vechilor culegeri de balade (din publicaţii, ca şi din materialele inedite ale „arhivei Brăiloiu"), dar trecând neîntârziat la proprii investigaţii de teren pentru noi culegeri (cu posibilităţi sporite de „înregistrare" a baladelor, pe bandă de magnetofon, începând din 1951), s-a izbit din capul locului de nevoia imperioasă a întocmirii unui fişier sistematic al cântecului epic. Se contura astfel, treptat, prin aceasta răspunsul cuvenit la ceea ce, încă din 1909, cu genialitatea-i clarvăzătoare N. Iorga sugera preconizând că „...anume tipuri se pot alege din comoara neorânduită şi de valoare inegală. [...] Aceste tipuri trebuiesc statornicite pentru a ne putea îndrepta în sfârşit prin haosul de frumuseţă şi trivialitate, de autenticitate şi cârpeală care ni stă înnainte. Numai după ele se mai poate încerca o clasare, o gradaţie, şi se poate face în adevăr ceva care să samene cu o restituire"[31].

Întrucât însă, fără o bibliografie corespunzătoare, şi lipsit de ajutoare, nu ar fi putut aborda pieptiş şi întreg... oceanul (incomensurabil !) al publicaţiilor periodice şi regionale, Al. I. Amzulescu limitându-se în chip necesar şi raţional, mai întâi la materialul - oricum mai cert explorabil - apărut, în curs de un veac încheiat, *în volume şi broşuri*, şi pe măsura experienţei tot mai consistent dobândită prin contactul cu fenomenul *viu* al cântecului bătrânesc (odată cu bogate observaţii directe şi „informaţii" concrete) de la ţărani şi mai ales de la meşteri lăutari..., către anul 1960 primele roade dobândite i se arătau, palpabil concentrate, în câteva certe şi promiţătoare realizări, precum studiile: *Ion ăl Mare, Balada clăcaşului răzvrătit* (studiu alcătuit încă din aprilie-mai 1950; publicat în Revista de Folclor abia în 1963!); *Răscoala ţăranilor din 1907, oglindită în folclor* (*ibidem*, 1957); şi mai cu seamă *Cântecul nostru bătrânesc* (*ibidem*, 1960). După cele două antologii cuprinzând variante sârguincios selecţionate din culegerile Institutului: *Vechi cântece de viteji* (1956) şi *Voinicii* (1958), în anul 1964 publica, în remarcabile condiţii grafice, o lucrare temeinică: ***Balade populare româneşti*** (3 volume) - cuprinzătoare sinteză *ştiinţifică* a vechilor texte de cântece bătrâneşti, apărute în trecut în volume şi broşuri; cu un amplu studiu introductiv (100 de pagini) abordând într-o viziune înnoitoare problemele fundamentale ale genului; şi un „Indice tematic şi bibliografic" - întâia închegare *concretă* a unei *tipologii* şi *clasificări* generale a cântecului bătrânesc - **352 tipuri** (rezumate şi „izvoare") conturate pe baza unei bibliografii de peste 150 volume şi broşuri (din care nu lipsea niciuna din vechile publicaţii importante); această parte teoretică şi metodologică fiind urmată de o sistematică selecţie de texte (câte o variantă-model pentru *fiecare* din tipurile stabilite în Indice)... Era, fără îndoială, o lucrare de sinteză şi deschizătoare de drum, în cel mai deplin înţeles al cuvântului, în munca de explorare metodică şi valorificare ştiinţifică a „izvoarelor" cântecului bătrânesc... (De aceea se cuvine a considera că, în genere, anul 19*64* - la exact cinci decenii de la debutul lui D. Caracostea ! - constituie negreşit un prag şi un reper istoric vrednic de reţinut în evoluţia cercetării baladei populare româneşti: e anul dispariţiei lui D. Caracostea; dar şi anul apariţiei marii monografii a Mioriţei, a lui A. Fochi...) Un fapt cu deosebire semnificativ e însă totodată şi apariţia în 1964 a volumului întâi din tratatul de *Istoria literaturii române* alcătuit sub egida Academiei Române; în care, - desigur, nu întâmplător, ci consfinţind un punct de vedere inovator convenit prin deplin consens cu Mihai Pop, responsabilul părţii de folclor a volumului - genul „cântecului epic" se află expus, divizat, prin *două* subspecii, înfăţişate în mod distinct: *Eposul eroic* (Al. I. Amzulescu) şi *Balada nuvelistică* (I. C. Chiţimia, Gh. Vrabie).

---

[31] Cf. *supra*, nota 20.

A doua etapă în activitatea lui Al. I. Amzulescu - în curs de două decenii (1964-1983) -, e vremea deplinei sale maturităţi. A continuat în acest timp, cu asiduitate, şirul laborioaselor cercetări de teren (cu numeroase imprimări de variante *integral* cântate; totdeauna însoţite de amănunţite şi tot mai sistematice biografii ale interpreţilor; de observaţii *directe* şi „informaţii" *concrete* privind „biologia" genului: despre legătura între text şi muzică, despre procesul „circulaţiei" orale şi mărturii exprese dezvăluind „gustul", mentalitatea şi, în genere, universul estetic şi istoric-cultural al in-siderilor, ţărani şi lăutari (cântăreţi *şi* ascultători)...; dar şi stăruind, paralel şi alternativ cu aceasta, în munca, tot atât de obositoare şi migăloasă, de „transcriere" de pe banda de magnetofon a textelor culese, urmărind într-un fel *propriu şi minuţios*, marcarea consecventă a împletirii versului cu cântarea... Pe această bază s-a alcătuit într-un răstimp de zece ani: lucrarea cu caracter antologic-ştiinţific **Cântece bătrâneşti** (1974); s-au întocmit şi tipărit mai ales: **Cântecul epic eroic** (1981) şi **Balada familială** (1983) - în care tipologia se află simţitor îmbogăţită cu referinţe, *şi* la textele din publicaţii periodice, precum şi la numeroasele variante adunate în Arhiva Naţională a Institutului de Folclor, *până la anul 1970*; aceste două volume fiind de altfel şi primele tomuri ale „Colecţiei Naţionale de Folclor"[32]. Au apărut în acest interval de timp, între altele, studiile de sinteză şi deplină originalitate *Balada populară în Muscel* (în volumul colectiv *Studii de folclor şi literatură* - 1967) şi *Stilistica oralităţii cântecelor epice româneşti* (1970); iar, în consonanţă cu semiologia, structuralismul, teoria comunicaţiei şi cea a modelelor: *Modelul funcţional al eposului eroic românesc* şi *Modelul actanţial...* (1971); apoi *Structura baladei familiale* (1974) - cercetări de profundă şi esenţială schiţare a structurii specifice şi pentru definirea cu claritate a categoriilor cântecului narativ tradiţional, alcătuind baza teoretică pentru argumentarea (*şi* pe temeiuri formale) a divizării necesare a „baladelor" în *sub*specii ale cântecului nostru bătrânesc (Cântecul epic eroic/ Balada familială)... Prin aceasta tipologia subiectelor se completa în chip firesc, şi progresiv, cu tipologia *formelor* artistice proprii cântecului narativ tradiţional. Spre sfârşitul acestei etape, două studii micromonografice oglindesc probabil treapta cea mai înaltă a originalităţii şi a priceperii dobândite în exerciţiul analizei critic-comparative şi în meşteşugul comentariului multilateral privind conţinutul şi forma variantelor unor tipuri de excepţional interes, din categoria celor mai arhaice creaţii ale eposului eroic românesc: *Marcu şi Gerul. Epilog doljean la o faimoasă controversă* (1979); şi îndeosebi: *Comentarii pe urmele unui vechi cântec bătrânesc: Trei crai* (1982).

---

[32] Forma finală a tipologiei cuprinde: *Cântecul epic eroic* - 211 tipuri/ *Balada familială* - 173. (Vezi şi Al. I. Amzulescu, *Colecţia naţională de folclor*, în „Revista de etnografie şi folclor" 39(1994), nr. 1-2, p. 15-27.)

O menţiune aparte se cuvine subliniată cu privire la *noua* orientare, iniţiată în aceşti ani, a unei încercări de perspectivă cu totul inovatoare, reluând cu multă stăruinţă studiul Mioriţei pentru o explicare consecventă a istoriei şi înţelesului acesteia, sub semnul sugestiilor ivite mai ales din ultimele investigaţii şi contribuţii ale lui Mircea Eliade despre străvechile rosturi istoric-culturale ale „ritualului de iniţiere"! S-au publicat astfel studiile: *Observaţii istorico-filologice despre Mioriţa lui Alecsandri* (1975) şi *Noi observaţii despre Mioriţa-colind* (1979). (Aceste prime contribuţii, începând din sorocul împlinirii a 125 de ani de la întâia publicare a variantei Alecsandri, vor continua cu alte patru studii realizate până în 1995.)

A treia etapă (finală) a activităţii lui Al. I. Amzulescu, se desfăşoară cu aceeaşi intensitate după anul 1983. S-au tipărit în acest timp: volumele **Cântecul nostru bătrânesc** (1986) şi **Repere şi popasuri în cercetarea poeziei populare** (1989) şi studiile: *Ecoul unui motiv de baladă în Cronica Anonimului brâncovenesc* (1992); şi *Un excepţional rapsod timocean - N. Gh. Vaitiş* (1995) - micromonografie-model pentru stadiul atins în metoda de cercetare a baladei populare (lucrare realizată după transcrierea minuţioasă a bogatului repertoriu, de *28 cântece bătrâneşti*, ale acestui eminent purtător al tradiţiei genului, din aria laterală, trans-dunăreană...) În această ultimă perioadă, apar încă patru studii (împlinind un interval de două decenii - 1975-1995) în continuarea temeinicei preocupări a lui Al. I. Amzulescu de... „Mioriţologie": *Mioriţa. Controverse - restituţii* (primele 120 de pagini în volumul *Repere...*, 1989); *Pseudovariante ale Mioriţei*; şi *Dl. N. Brânda faţă cu Mioriţologia...* (1993); *Itinerar retrospectiv pe marginea mitului Mioriţei vrâncene* (1995)...

Prin toate cele de mai sus, şi într-o privire globală a rezultatelor obţinute de O. Bârlea - A. Fochi - Al. I. Amzulescu în *a doua jumătate a secolului XX*, sub semnul orientării şi al impulsului ştiinţific hotărâtor datorat scrierilor lui D. Caracostea (dintre 1915-1959), se poate aprecia că, în cele opt decenii ale desfăşurării activităţii lui D. Caracostea urmată de realizările principalilor său ucenici (1915-1995), culegerea şi cercetarea ştiinţifică a cântecului bătrânesc a dobândit un curs susţinut, mereu ascendent - chiar dacă în vădit contrast cu linia mereu coborâtoare, în acest răstimp, a procesului de *firesc şi ireversibil* declin, spre tot mai accentuată slăbire şi părăsire a tradiţiei cântecului bătrânesc din circulaţia vie a oralităţii folclorice... (ca gen - deşi extrem de preţioş - deşi extrem de preţios - al creaţiei tradiţionale, dar a cărui... intrare în eclipsă s-a produs - după toate informaţiile culese -, începând din anii primului război mondial)! După o sută cincizeci de ani de la „descoperirea" Mioriţei (în 1846), vechiul cântec bătrânesc (cu subspeciile lui: Eposul eroic/ Balada familială) se înscrie astăzi în tezaurul marii moşteniri cultural-artistice a tradiţiei oralităţii, ca una din realizările specifice, şi printre cele mai însemnate vestigii ale duhului şi ale istoriei naţionale trecând, de fapt, cu fiecare zi tot mai mult, din creaţia şi circulaţia folclorică vie, în patrimoniul valoroasei zestre, din fericire pentru totdeauna păstrate: în preţioasele „documente" adunate în Arhiva Naţională de Folclor, începând din anii '30, în nenumăratele pagini ale variantelor publicate în decursul anilor în volume, broşuri, în reviste şi ziare din tot cuprinsul ţării, acum sârguincios cercetate în studiile de specialitate, ca una din contribuţiile de seamă ale poporului român în contextul cultural-artistic al întregii umanităţi...

Pentru a întregi cum se cuvine acest tablou de sinteză, la cele de mai sus trebuie negreşit adăugate şi alte memorabile strădanii, cu rezultate meritorii în munca de *culegere şi cercetare* studioasă a cântecului bătrânesc, în ultimele decenii, în Bucureşti şi în ţară, (ba chiar şi peste hotare!). Mai întâi în ce priveşte activitatea desfăşurată în noi *cercetări de teren* şi *publicarea* de colecţii prin editarea unor materiale, rămase multă vreme nepublicate; (dar şi tipărirea celor adunate din cercetările întreprinse în ultimele decenii)..., abia *cu începere din anii 1960* culegerile şi publicaţiile de cântece bătrâneşti ajung să reînnoade prin contribuţii semnificative şi consistente tradiţia preţioaselor variante de balade culese şi publicate în anii 1920-50 (de T. Papahagi, C. Nicolăescu-Plopşor, I. Diaconu, C. Brăiloiu, Cristea Sandu-Timoc...). În urma străduinţelor neabătute depuse de I. Şerb şi Iordan Datcu, iniţiativa editorială a publicării seriei de volume *Folclor din Transilvania* (cu începere din 1962) şi îndeosebi *Folclor din Oltenia şi Muntenia* (începând din 1967) şi *Folclor din Moldova* (din 1969) - la Editura pentru Literatură, devenită mai apoi Minerva -, din ce în ce tot mai numeroase, şi valoroase, texte de cântece bătrâneşti (zeci şi sute de variante din culegeri vechi şi noi), sunt aduse la lumina tiparului în volume de certă ţinută ştiinţifică şi în remarcabile condiţii grafice... Preţioase culegeri recente, cuprinzând materiale transcrise cu deplină fidelitate din înregistrări pe benzi de magnetofon - precum îndeosebi cele semnate de noua generaţie de culegători olteni: Angela Dumitrescu, Aurelian Popescu, I. Nijloveanu...; mai apoi Gh. Mihalcea (Tulcea), C. Manolache (Prahova)... -, se adaugă în anii 1960-1980 la pleiada vechilor culegători (din prima jumătate a veacului XX): Gr. Creţu, T. Bălăşel, C. Rădulescu-Codin, M. Gregorian, Gh. Neagu..., îmbogăţind simţitor „tezaurul" colecţiilor „clasice" (de la Alecsandri la G. Dem. Teodorescu - Gr. Tocilescu - C.N. Mateescu - N. Păsculescu - T. Pamfile - D. Furtună...). Importante *re*-apariţii (în „ediţii critice") ale colecţiilor: *Alecsandri* (G. Vrabie; D. Murăraşu), *Marienescu* (Gh. Blăjan), *G. Dem. Teodorescu* (G. Antofi), *Gr. Tocilescu - Chr. N. Ţapu* (I. Datcu), *C. Rădulescu-Codin* (I. Şerb), *Pr. I. Bârlea*

(I. Datcu), *T. Papahagi* (Valeriu Rusu)... contribuie la revigorarea, consolidarea textologică-filologică şi readucerea corespunzătoare în circuitul ştiinţific a acestor colecţii fundamentale şi reprezentative pentru patrimoniul cântecului bătrânesc.

Dintre studiile apărute în anii 1950–95, vrednice de menţionat sunt cele datorate lui: I. C. Chiţimia, *Poezia narativă. Balada* (1957) şi unele consideraţii din *Folclorul românesc în perspectivă comparată* (1971); dar mai ales I. Taloş, *Balada meşterului Manole şi variantele ei transilvănene* (1962) - cercetare profund revelatoare, reluată şi amplificată în valoroasa monografie *Meşterul Manole* (1973); [ceea ce nu se poate spune şi despre comentariul, cu totul absurd, privitor la *Mioriţa în Transilvania* (1981, 1983)!...]; R. Niculescu, *Unele observaţii asupra lui Pintea Viteazul ca personaj istoric* (1962); *Constante în structura cântecului epico-liric din Transilvania, Crişana şi Maramureş. Cântecul lui Văleanu* (1966)[33]; *Model şi sens în balada populară* (1972)[34]; *Ovid Densusianu şi actualitatea exegezei „Mioriţei”* (1973); C. Eretescu, *Compoziţie în balada „Ăi trei fraţi, cu nouă zmei”* (1966); *Stadiul actual al cântecului epic în Ţara Loviştei* (1971); S. Ispas, *Comentarii preliminare la „Vidros” (baladă şi colind)* (1969); *Observaţii cu privire la funcţia „recunoaştere” în balade* (1971); *Consideraţii asupra baladei „Şarpele” în folclorul românesc* (1977); *O nouă interpretare a unui text de cântec povestitor: Toma Alimoş* (1986); *Domnul Chipor Crai* (1992); Stelian Cârstean, *Balada în folclorul Moldovei de Nord* (1984)[35].

Cercetătorii etnomuzicologi - din ale căror culegeri au rezultat, din nefericire, *prea puţine* notaţii şi transcrieri muzicale publicate faţă de atât de numeroasele balade înregistrate (pe cilindri de fonograf, până în 1950; pe benzi de magnetofon, începând din 1951)[36] – au publicat, totuşi, unele studii remarcabile, precum: E. Comişel, *Recitativul epic al baladei* (1954); *Contribuţii la cunoaşterea eposului popular cântat* (1962); *La musique de la ballade populaire roumaine* (1964); Ghizela Suliţeanu, *Poemul popular „Când şi-a pierdut ciobanul oile"* (1967); *Muzica baladei „Meşterul Manole"* (1969, 1971); şi volumul *Folclor din judeţul Brăila. Balada sau cântecul bătrânesc* (1980); G. Habenicht, *Povestea ciobanului care şi-a pierdut oile. Geneză, evoluţie, tipuri* (1968); A. Vicol, *Aspecte ale relaţiilor text-melodie în cântecele epice româneşti* (1972); *Recitativul parlato în cântecele epice româneşti* (1976); *Constanţă şi variabilitate în structura arhitectonică a melodiilor epice* (1979); *Preliminarii la prelucrarea matematică a melodiilor epice* (1979); C. Prichici, *Haiducul Pintea Viteazul în tradiţia poporului nostru* (1979)...

---

[33] Lucrare, din nefericire criticabilă pentru preţiozitatea excesivă şi pentru extrema pedanterie a stilului!

[34] Ipoteză care propune un model „matematic”, al cărui schematism, excesiv stăruitor în abstract şi generalizare, rămâne prea puţin operant pentru tipologia şi clasificarea *practică* a baladei...

[35] La cele de mai sus s-ar putea adăuga şi: I. Nijloveanu, *O baladă populară necunoscută: „Cântecul lui Angealâu”* (1965); Anton Balotă, *Geneza şi evoluţia baladei lui Radu Calomfirescu* (1966); idem, *Funcţiunea socială a cântecului bătrânesc. De la balada „Sora păcurarului” la „Kira Kiralina”* (1968); idem, *Circulaţia guzlarilor prin ţările româneşti* (1968); idem, *Balada de curte, un străvechi gen literar românesc* (1969); Al. Popescu, *O ipoteză în legătură cu „Cântecul lui Prişcoveanu* (1966); Elena Ligia Georgescu, *Analiza cântecului epico-liric „Ciobănaş de la miori”* (1969); Stanca Ciobanu-Fotino, *Motive epice în poezia folclorică a zonei Marghita* (1974); Vl. Osiac şi Aurelian Popescu, *Haiducul Creţu în documente şi cântece populare* (1973); Cornelia *Călin, Contribuţii la cercetarea baladei „Iancu* Moruzi” (1978); Silvia *Chiţimia, Balada „Şarpele” în elementele ei străvechi de cultură românească* (1979); I. Oprişan, *Penumbre ale unei balade: „Toma Alimoş”* (1987)... (Evocarea acestor lucrări, ca şi a celor ce urmează, departe de a fi exhaustivă, este în chip firesc şi deliberat selectivă...)
Un loc aparte ocupă, în acest context, consideraţiile lui G. Călinescu despre balada populară (şi cercetătorii acesteia!), din tratatul de *Istoria literaturii române*, Bucureşti, Editura Academiei, 1964, p. 200 sqq., capitolul *Arta literară în folclor*; acestea neformând un studiu ca atare, ci mai curând o seamă de originale şi pitoreşti note de lectură (sau... „Impresii despre”...), pot fi citite cu interes, mai ales pentru spontaneitatea, savoarea şi stilul lor atât de spumos şi antrenant, plin de ironia (subiectivă) a... „cititorului fin de poezie”...

Câteva studii de seamă privitoare la cântecul bătrânesc au fost elaborate şi tipărite în străinătate: M. Eliade, *Meşterul Manole şi Mănăstirea Argeşului*; şi *Mioara năzdrăvană* – în volumul *De Zalmoxis à Gengis-Khan* (1970); Lorenzo Renzi, *Canti narrativi tradizionali romeni* (1969); Rosa Knorringa, *Fonction phatique et tradition orale. Constantes et transformations dans un chant narratif roumain – Mogoş Vornicul* (1978); O. Buhociu, *Folclorul de iarnă, ziorile şi poezia păstorească* (1979)[37]; Helga Stein, *Zur Herkunft und Alterbestimmung einer Novellenballade... Die Schwiegermutter beseitigt die ihr anvertraute Schwiegertochter* (1979); Jean Ure, *The circumstances of the renewal of a historical legend in the Balkans. The story of the execution of a princely family in Constantinople as a historical motif* (1980); Margaret Helen Hiebert, *Oral Compositional Style in Romanian Traditional Narrative Poetry: The Songs of Constantin Staicu* (1984).

Îmbucurător e faptul că dispunem astăzi de cel puţin trei lucrări de sinteză monografică exhaustivă privitoare la capodoperele eposului românesc: A. Fochi, *Mioriţa. Tipologie, circulaţie, geneză, texte* (1964); I. Taloş, *Meşterul Manole. Contribuţie la studiul unei teme de folclor european* (1973); *O capodoperă a baladei româneşti: Toma Alimoş*. Ediţie critică şi studiu introductiv de Iordan Datcu şi Viorica Săvulescu (1989); iar recenta apariţie a lucrării Sabinei Ispas, *Cântecul epic eroic românesc în context sud-est european. Cântecele peţirii* (1995) oferă bune făgăduinţe pentru dezvoltarea continuă a studiului cântecului bătrânesc, în viitor; toate cele de mai sus dovedind de altfel că entuziasmul romantic-vizionar al lui Alecu Russo, dintru începuturi, şi-a găsit deplină confirmare în amploarea şi temeinicia preocupărilor pentru culegerea şi studiul cântecului bătrânesc: „C'est que cette poésie vierge de nos

---

[36] Notaţii muzicale, sumare şi depăşite, asemenea celor din vechi publicaţii, precum cele din volumele oltene semnate de M.I. Brânaru şi Al. Buzerea, sunt prea puţin concludente pentru a putea contribui la dezvoltarea studiilor muzicale (abia dacă ele pot folosi la „recunoaşterea" unor variante)...

[37] Versiunea finală, românească, a lucrării *Die rumänische Volkskultur und ihre Mythologie* (1974) cuprinde în partea a III-a – Poezia păstorească – numeroase referiri la cântecul bătrânesc, cu consideraţii şi aprecieri în genere foarte discutabile...

ballades populaires est vraiment sublime; et c'est dans ces airs et dans ces histoires rimées qu'on respire la brise du pays, qu'on peut sentir le parfum antique qui est répandu sur le sol de la Moldavie"[38]...

---

[38] Cf. A. Russo, *Scrieri*, publicate de P.V. Haneş, Bucureşti, 1908, p. 220.

ROLUL „EXPERIMENTULUI” ÎN CERCETĂRILE DE FOLCLOR

GH. PAVELESCU

Procedeu frecvent întrebuinţat în cercetarea ştiinţifică modernă, experimentul constă în reproducerea *artificială* sau în *modificarea intenţionată a unui fenomen*, cu scopul observării lui în condiţiile speciale, create de cercetător[1].

„Se înţelege, aproape de la sine, scrie Lucian Blaga, că experimentul este o metodă, ce depăşeşte prin natura sa *observaţia simplă*. A experimenta înseamnă a face din însăşi intervenţia activă a omului în mersul naturii, un izvor de cunoaştere [...]. Experimentul, ca metodă, va cuprinde aşa dar, ca un element *sine qua non*, intervenţia activă din partea cercetătorului în mersul naturii” sau a fenomenului cercetat[2].

Lucian Blaga deosebeşte „*experimentul incidental*” sau spontan - „aşa cum ţi se oferă în circumstanţele obişnuite ale vieţii” - de experimentul metodologic, care constă din „întrebuinţarea lucidă şi consecventă a experimentului”, care combinat cu alte metode, „poate deveni izvor de cunoaştere într-un sens mai amplu, decât poate fi de unul singur”[3].

În epoca modernă, experimentul a fost utilizat în cele mai diverse domenii de cercetare: fizică, chimie, biologie, medicină, psihologie, sociologie, etnologie etc. Ca momente „cruciale” în acest domeniu, cităm apariţia lucrării lui Claude Bernard (1913-1978), *Introducere în studiul medicinii experimentale* (1965), studiile de fiziologie ale lui Pavlov (1849-1936) privind rolul reflexelor condiţionate în activitatea psihică, constituirea ca ştiinţă a *psihologiei experimentale*, şi mai nou a ingineriei genetice.

În domeniul ştiinţelor sociale, folosirea experimentului este de dată mai recentă şi are o arie de aplicabilitate mult mai limitată. El este citat totuşi ca metodă de sociologii H.H. Stahl[4] şi Achim Mihu[5]. Romulus Vulcănescu citează şi „*experimentul etnologic*”, ca metodă de cercetare, care „urmăreşte să creeze condiţiile unei experienţe, provocate şi urmărite în desfăşurarea ei concretă”[6]. El distinge *micro-experimentul* etnologic, efectuat de un singur cercetător şi *macro-experimentul* etnologic, sau colectiv, „efectuat de instituţiile şi organele de resort ştiinţific, pentru

---

[1] *Mic dicţionar filozofic*, ed. a II-a, Bucureşti, Editura Politică, 1973, p. 195.

[2] Lucian Blaga, *Experimentul şi spiritul matematic*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1969, p. 59.

[3] Lucian Blaga, *op.cit.*, p. 190.

[4] H.H. Stahl, *Teoria şi practica investigaţiilor sociale*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1974, vol. I, p. 110-111.

[5] Achim Mihu, *A.B.C.-ul investigaţiei sociologice*, Cluj, Editura Dacia, 1973, p. 99-119.

[6] Romulus Vulcănescu, *Dicţionar de etnologie*, Bucureşti, Editura Albatros, 1979, p. 134.

R.E.F., tom 41, nr. 5-6, p. 381-386, Bucureşti, 1996

luarea unor decizii şi elaborarea unor măsuri care ating în parte structura materială sau spirituală a comunităţii etnice vizate”[7].

În domeniul cercetării folclorului românesc „experimentul”, mai ales cel de tip spontan, a fost folosit de mai mulţi autori, pe care îi vom aminti în cursul expunerii noastre. Ţin să precizez însă, că singurul folclorist român - Ovidiu Bîrlea - consacră în lucrarea sa deosebit de importantă *Metoda de cercetare a folclorului* (1969), un capitol special - e drept numai de cinci pagini - intitulat simplu „experimentul folcloric”. Asupra acestei metode autorul revine şi în alte lucrări ale sale. În schimb „tratatul” de folclor al lui Gheorghe Vrabie[8] şi „manualul” universitar, semnat de Mihai Pop şi Pavel Ruxăndoiu, nu amintesc nimic în această direcţie[9].

În preambulul articolului despre „experimentul folcloric”, Ovidiu Bîrlea face această justă observaţie: „Prezenţa lui („a experimentului”) *nu e de căutat în culegerile amatorilor*, fiindcă el apare abia acolo unde cercetători experimentaţi au simţit nevoia unor verificări, a unor precizări mai amănunţite pentru conturarea caracteristicilor folclorului şi a legilor lui”[10].

La noi, experimentul a fost folosit mai ales pentru a urmări *gradul de variabilitate* şi elementele *constante* ale unui tip în diferitele lui variante. Constantin Brăiloiu şi Ion Diaconu au consemnat acelaşi text cules de la acelaşi informator, după un interval de timp. În special trebuie studiat şi aprofundat materialul publicat de Ion Diaconu în monografia zonală *Ţinutul Vrancei* - din care au apărut până în prezent patru volume şi vor mai urma încă două. Ion Diaconu şi-a făcut din Vrancea natală, un adevărat laborator de investigaţie ştiinţifică a folclorului, aplicând experimentul asupra unor informatori talentaţi. Informaţiile pe care ni le oferă Diaconu în introducerea primului volum şi în notele critice de la volumele III şi IV, sunt concludente asupra importanţei pe care autorul o acordă experimentului folcloric. După cum se ştie, Constantin Brăiloiu şi Ion Diaconu au consemnat acelaşi text cules de la acelaşi informator după un anumit interval de timp, de la câteva ore la câţiva ani.

Acest fel de experiment a fost extins pe scară largă în cercetarea prozei populare epice de către Ovidiu Bîrlea ale căror rezultate au fost publicate în cele trei volume din ***Antologia** de proză populară epică*[11]. Autorul redă variante paralele, culese de la acelaşi informator, după un interval de o lună sau trei-patru ani. De asemenea, au fost consemnate variantele aceluiaşi tip provenind de la un *informator-sursă* şi de la cei care le-au învăţat de la acesta. „Ar trebui ca pe viitor să fie adâncit acest experiment, urmărindu-se cum reţin informatorii o variantă şi o reproduc după anumite intervale

---

[7] R. Vulcănescu, *op.cit.*, p. 134.

[8] Gh. Vrabie, *Folclorul. Obiect. Principii. Metodă. Categorii.*, Bucureşti, Editura Academiei, 1970, 555 p.

[9] Mihai Pop, Pavel Ruxăndoiu. *Folclor literar românesc*, Bucureşti, Editura Didactică şi Pedagogică, ed. a II-a, 1978, 380 p.

[10] Ovidiu Bîrlea, *Metoda de cercetare a folclorului*, Bucureşti, Editura pentru Literatură, 1969, p. 94.

[11] Ovidiu Bîrlea, *Antologie de proză populară epică.*, Bucureşti, Editura pentru Literatură, 1966, 3 vol.

COORDONATE ETNOSOCIALE ALE NARAŢIUNII POPULARE LA AROMÂNII DIN REPUBLICA MACEDONIA

KLEANTI LIAKU-ANOVSKA

Cercetând creaţia populară narativă a aromânilor din Republica Macedonia, ne-am propus să studiem materialul cules prin anchete directe de teren sub mai multe aspecte. Astfel, am acordat atenţie nu numai volumului repertoriului şi genurilor abordate de către povestitori, ci şi modului de prezentare, de povestire. În felul acesta descoperim anumite trăsături de caracter ale individului povestitor, care se explică prin unele momente din biografia sa, prin condiţiile social-economice şi care evidenţiază, în final, contribuţia povestitorului în procesul de performare, de fapt de re-creare a textului tradiţional.

Având în vedere particularităţile specifice ale etniei aromâne, pe lângă întrebările obişnuite într-o anchetă privind locul şi data naşterii, domiciliul, deplasările, credinţa etc., a fost necesar să punem şi alte întrebări. Astfel, am pus întrebări referitoare la viaţa păstorească şi la transhumanţă, la numărul membrilor familiei, la raporturile în cadrul familiei etc. Toate acestea ne dau o imagine cuprinzătoare asupra povestitorilor aromâni, contribuind la clarificarea unor episoade din textele narate.

Dintre studiile în care basmul este abordat cu cele mai noi metode, cele care iau în consideraţie aspectele de ordin social cuprind comentarii importante privind structura şi conţinutul textului narativ. Se ştie că basmele conţin multe informaţii utile nu numai pentru folclorist, ci şi pentru etnolog, sociolog, antropolog, lingvist, ca şi pentru cercetătorul culturii populare în general.

În introducerea la colecţia unică, până astăzi, de basme aromâne, Per. Papahagi precizează modul în care a cules şi a notat în scris textele: „Graiul am căutat să-l reproduc cu deplină scrupulozitate. M-am silit să culeg sistematic, nealterând nimic. Sforţările mele au tins să reproducă cuvânt cu cuvânt spusa povestitorului. Uneori am reuşit, altădată poate nu, căci la neputinţa mea de a transcrie repede povestea, orice întrerupere de a opri pe povestitor, spre a vorbi mai rar, de a mai aştepta niţel, îl făcea să-şi piarză uneori şirul, alteori să repete acelaşi lucru. Apoi prin întreruperi se pierde tot farmecul, toată căldura ce pune povestitorul în basm”[1].

Cercetătorul de astăzi al prozei populare are posibilitatea să folosească cele mai moderne mijloace tehnice de înregistrarea textului oral, prin care se înlătură multe din

---

[1] Per. Papahagi, *Basme aromâne şi glosar*, Bucureşti, 1905, p. XXVI. Problemele de metodă privind cercetările de teren sunt tratate de O. Bîrlea, *Metoda de cercetare a folclorului*, Bucureşti, 1969, p. 37-49.

R.E.F., tom 41, nr. 5-6, p. 387-393, Bucureşti, 1996

că şi pentru faptul că Ovid Densusianu era puţin comunicativ. Un fel de „experiment spontan” a încercat şi profesorul Mihai Pop, mergând pe urmele lui Tache Papahagi în Maramureş. Relatările ne-au fost făcute verbal şi se refereau la unele aspecte mai mult anecdotice.

Personal, primele experimente folclorice propriu-zise le-am întreprins în vara anului 1939, în Munţii Apuseni, în cadrul cercetărilor asupra magiei. Astfel, am cules descântece de la două surori din Săcel (jud. Turda) - Arion Valerie şi Anuţa Gherman, care, după propria mărturisire, au învăţat descântecele de la mama lor. Totuşi materialul comunicat diferă destul de mult. Tot în Munţii Apuseni am cules mai multe variante ale aceluiaşi descântec de la persoane diferite, ajungând la aceeaşi constatare: varianta se produce, făcând abstracţia de variaţia limbajului, numai prin substituiri de imagini. Acestor variante le-am dat numele de *interindividuale*.

Alături de acest experiment, am mai încercat o variantă a lui. Am cerut să mi se dicteze de către acelaşi informator acelaşi descântec la anumite intervale de timp. Am constatat astfel, că de fiecare dată descântecul prezenta o altă versiune, uneori inversându-se chiar imaginile intuitive. Aceste variante, pe care le-am numit *intra-individuale*, prezintă o foarte mare asemănare cu cele *inter-individuale*, dovadă că unul şi acelaşi proces le produce pe amândouă. Descântătoarea *creează* de fiecare dată descântecul, servindu-se de materialul stereotip al imaginilor intuitive[17]. Dar nici chiar atunci când o temă are o formulă tip, formula tip nu se păstrează întocmai, şi dă naştere la *versiuni* (variante). Nici chiar acelaşi informator nu păstrează aceeaşi structuralizare a descântecului. Dovada o avem comparând descântecul de „soare sec” (insolaţie) al Vironicăi Marţiş din Filea de Sus în cele două versiuni ale sale, una reprezentând manuscrisul informatoarei, iar alta fiind dictată[18]. Acelaşi lucru se poate vedea şi din textele culese de la Raveca Roman din Căpâlna (Alba) ale descântecului de „bubă” înregistrate la interval de un an (1938 şi 1939). În primul rând constatăm că versiunea a doua este dublă ca lungime faţă de prima; aceasta se explică prin faptul că versurile adăugate figurau în 1938 în alte descântece[19].

„Experimentele” în domeniul folclorului magic le-am continuat şi în 1971. În primul rând le-am căutat pe cele două fiice ale descântătoarei Raveca Roman din Căpâlna, care mai trăiau: Mărie Duvlea, 87 ani, căsătorită în Sibişel, şi Raveca Cernat, 89 de ani, căsătorită în Cătunul Mărtinie din Şugag. Dar nici una din ele n-a reţinut nimic de la mama lor. Am stat de vorbă cu nora lui Maria Pati din Sibişel (tot descântătoare) - Ana Zdrenghea, dar nici ea n-a „prins” nimic de la soacră-sa. Abia Ana Sântea, 87 ani, din aceeaşi comună, mai ştia unele descântece, pe care declara că le-a învăţat de la Raveca Roman din Căpâlna.

---

[17] Cf. Gh. Pavelescu, *Cercetări asupra magiei la românii din Munţii Apuseni*, 1945, p. 51.

[18] Gh. Pavelescu, *op.cit.*, p. 113 şi 162–163.

[19] Gh. Pavelescu, *op.cit.*, p. 113 şi 142.

Cu această ocazie, am constat că descântecul dispare, nu numai o dată cu ultimele descântătoare, ci chiar mai înainte, prin lipsa de utilizare, ca urmare a schimbării mentalităţii oamenilor. Nemaioferindu-se ocazii pentru descântat, textul descântecelor se întunecă treptat în memoria oamenilor încă vii. Un caz elocvent îl reprezintă informatoarea Maria Pavelescu din Purcăreţi (Alba), care în 20 iulie 1934, când avea 41 ani, ne-a comunicat mai multe descântece, pentru ca în 23 august 1971 (deci după 37 de ani), numai cu greu să şi le mai aducă aminte, motivând la descântecul de „obrintit": „N-am mai descântat. N-am mai avut bube de acelea." Iar la descântecul de „pocitură" - din care nu-şi amintea absolut nimic - a exclamat: „Măă!! cum am uitat eu! ca şi când n-aş fi ştiut!"[20].

În legătură cu acest experiment de „spălare a memoriei", mai amintesc încă două exemple. În luna august 1935 am cules mai multe doine cu caracter pastoral de la Lenuţa Bucur, de 23 ani, originară din Şugag. Era băciţă la stâna din Canciu din Munţii Sebeşului. Am fost impresionat de bogăţia repertoriului ei liric. Am reîntâlnit-o întâmplător la o vârstă înaintată, avea peste 80 de ani. Îşi aducea aminte de întâlnirea noastră, cu peste jumătate de veac în urmă! Dar din repertoriul ei nu am mai putut recupera nimic. Totul dispăruse ca şi când n-ar fi fost. Precizez că nu este vorba de „senilitate", ci de o amnezie parţială. Un alt exemplu identic îl reprezintă informatoarea Floarea Vlad, născută într-un cătun al Cugirului, căsătorită în Purcăreţi, care în 28 iulie 1935 - avea 28 de ani - mi-a comunicat o interesantă variantă a *Mioriţei* cu funcţie de bocet. Era analfabetă şi de aceea a precizat: „N-am scris-o. Numa cu gându ǹeu am luat-o în cap". Dar la vârsta senectuţii înaintate, la 83 de ani, nici ea nu mai ştia un singur vers. Mă întreb dacă „analfabetismul" celor două informatoare n-a putut fi o cauză a demolării memoriei? Şi acum, înainte de a încheia, un ultim experiment folcloric, pe care îmi place să-l numesc „experimentul de la Fântânele" (Cacova Sibiului). Este vorba de varianta *Mioriţei* de tip Vasile Alecsandri, culeasă din Fântânele de la Gheorghe Ihora. Textul a fost înregistrat în 1959 de profesorul N.N. Munteanu şi la magnetofon de etnomuzicologul I. R. Nicola. Personal am înregistrat acelaşi text în 1959 şi în 1964. Toate cele patru versiuni cuprind în general schema variantei lui Vasile Alecsandri, cu deosebirea că unele din ele sunt mai lungi, altele mai scurte, *după dispoziţia informatorului*, şi *după calitatea memoriei în momentul anchetei*. Ihora declară că a învăţat textul din manualul şcolar de clasa V-a, când avea 11 ani, ceea ce înseamnă în 1918. Înainte de această dată, Mioriţa *nu era cunoscută în sat*. În schimb se cunoştea din bătrâni cântecul *Vioară, vioară*, ce se cânta pe melodia Mioriţei şi pe care Ihora l-a aşezat la începutul variantei Alecsandri.

---

[20] Gh. Pavelescu, *Cercetări de etnomedicină în zona Sebeşului*, în „Anuarul de folclor", V-VII, Cluj, 1987, p. 144.

Vioară, vioară,
Floare vineceoară,
Ce ţi-ai auzit,
De mi-ai înflorit?
Doar cucul cântând
Mierla fluierând,
Mieluşei zberând.

În continuare urmează îndeaproape textul din varianta Alecsandri, la care Ihora mai adaugă şi alte versuri. Exemplu, după versul: „şi-are oi mai multe", Ihora adaugă: în versiunea din 1959:

Ciute şi cornute
Câtă iarbă-n munte,
Atâtea cornute;
Câtă iarbă-n vale,
Atâtea mioare.

Mai găsim intervenţii în dialogul între cioban şi mioriţă:

Iar stăpânul ei,
De ea s-apropiat
Şi o a-ntrebat:
– Oiţă lăiţă,
Mie drăguliţă...
Ea că se oprea,
Şi astfel grăia...

De asemenea Ihora simte nevoia să motiveze complotul: *„pe noi să ne ia, să ne împărţească, să ne risipească"*. Versul *„în câmp de mohor"* e înlocuit cu cel mai adecvat *„în codru la izvor"*, iar după versurile *„fluieraş de os, mult zice duios"*, Ihora adaugă: *„de pica frunza pe jos/ Fluieraşul mi-a cânta,/ Oile s-or aduna"*. Chiar şi în portretul „măicuţei bătrâne" se înlocuieşte versul: *„din ochi lăcrimând"* prin *„cu amar plângând"*. În total varianta Ihora (1959) are 154 de versuri, în timp ce a lui Alecsandri nu are decât 123. Acest fapt denotă că poporul nu se comportă pasiv nici chiar faţă de textele tipărite şi intervine întotdeauna în spirit creator, atunci când textul tipărit nu-l satisface pe deplin[21].

★

Drept încheiere, citām câteva *sfaturi*, pe care Ovidiu Bîrlea le dă folcloriştilor, referitoare la experimentul folcloric. Pentru a fi fructuos, experimentul trebuie să fie bine condus şi executat în condiţii corespunzătoare. Experimentul trebuie delimitat cu claritate, iar informatorii trebuie să fie reprezentativi pentru categoria cercetată. Folcloristul este dator să indice condiţiile şi scopul urmărit de experiment, precizând valabilitatea concluziilor, „precum şi alte indicaţii, care să împiedice confundarea artificialului din experiment cu firescul autentic"[22].

---

[21] Gh. Pavelescu, *Balade populare din sudul Transilvaniei* (studiu şi culegere), Sibiu, 1971, p. 32–34.

[22] O. Bîrlea, *op.cit.*, p. 96–97.

COORDONATE ETNOSOCIALE ALE NARAŢIUNII POPULARE LA AROMÂNII DIN REPUBLICA MACEDONIA

KLEANTI LIAKU-ANOVSKA

Cercetând creaţia populară narativă a aromânilor din Republica Macedonia, ne-am propus să studiem materialul cules prin anchete directe de teren sub mai multe aspecte. Astfel, am acordat atenţie nu numai volumului repertoriului şi genurilor abordate de către povestitori, ci şi modului de prezentare, de povestire. În felul acesta descoperim anumite trăsături de caracter ale individului povestitor, care se explică prin unele momente din biografia sa, prin condiţiile social-economice şi care evidenţiază, în final, contribuţia povestitorului în procesul de performare, de fapt de re-creare a textului tradiţional.

Având în vedere particularităţile specifice ale etniei aromâne, pe lângă întrebările obişnuite într-o anchetă privind locul şi data naşterii, domiciliul, deplasările, credinţa etc., a fost necesar să punem şi alte întrebări. Astfel, am pus întrebări referitoare la viaţa păstorească şi la transhumanţă, la numărul membrilor familiei, la raporturile în cadrul familiei etc. Toate acestea ne dau o imagine cuprinzătoare asupra povestitorilor aromâni, contribuind la clarificarea unor episoade din textele narate.

Dintre studiile în care basmul este abordat cu cele mai noi metode, cele care iau în consideraţie aspectele de ordin social cuprind comentarii importante privind structura şi conţinutul textului narativ. Se ştie că basmele conţin multe informaţii utile nu numai pentru folclorist, ci şi pentru etnolog, sociolog, antropolog, lingvist, ca şi pentru cercetătorul culturii populare în general.

În introducerea la colecţia unică, până astăzi, de basme aromâne, Per. Papahagi precizează modul în care a cules şi a notat în scris textele: „Graiul am căutat să-l reproduc cu deplină scrupulozitate. M-am silit să culeg sistematic, nealterând nimic. Sforţările mele au tins să reproducă cuvânt cu cuvânt spusa povestitorului. Uneori am reuşit, altădată poate nu, căci la neputinţa mea de a transcrie repede povestea, orice întrerupere de a opri pe povestitor, spre a vorbi mai rar, de a mai aştepta niţel, îl făcea să-şi piarză uneori şirul, alteori să repete acelaşi lucru. Apoi prin întreruperi se pierde tot farmecul, toată căldura ce pune povestitorul în basm"[1].

Cercetătorul de astăzi al prozei populare are posibilitatea să folosească cele mai moderne mijloace tehnice de înregistrarea textului oral, prin care se înlătură multe din

---

[1] Per. Papahagi, *Basme aromâne şi glosar*, Bucureşti, 1905, p. XXVI. Problemele de metodă privind cercetările de teren sunt tratate de O. Bîrlea, *Metoda de cercetare a folclorului*, Bucureşti, 1969, p. 37–49.

R.E.F., tom 41, nr. 5–6, p. 387–393, Bucureşti, 1996

neajunsurile semnalate de învăţatul aromân la începutul veacului. Cu toate acestea, unele inconveniente rămân, căci şi cercetătorul actual este nevoit adesea să pună povestitorului întrebări cu privire la conţinutul textului narat, la semnificaţia unor pasaje din naraţiune etc. Chiar dacă, pentru a nu afecta cursivitatea textului, întrebările se pun după ce povestitorul şi-a încheiat naraţiunea, completările, precizările şi nuanţările pe care acesta le face se prezintă ca adaosuri scoase din contextul lor natural. Prezenţa însăşi a cercetătorului face ca **mediul** în care se realizează naraţiunea să nu fie cel autentic tradiţional, determinând „adaptarea la partener" a povestitorului. Măsura în care, în împrejurările date, textul rămâne „nealterat", păstrându-şi autenticitatea, depinde de talentul anchetatorului în realizarea unui contact firesc atât cu povestitorul cât şi cu persoanele din anturajul acestuia (membri de familie, rude, cunoscuţi, prieteni); care asistă eventual la *performarea* textului[2].

Am evocat câteva aspecte legate de *contextul comunicării* şi de obţinerea unor informaţii suplimentare privind naraţiunea şi persoana care o performează pentru că de ele depinde înţelegerea de către noi a **actului narativ**, în fond a procesului permanent de „re-creare" de către povestitor a textului narat.

Într-o cercetare amplă efectuată de-a lungul mai multor ani, ale cărei rezultate le-am publicat recent[3], ne-a preocupat, printre altele, raportarea naraţiunilor la statutul social al povestitorilor aromâni. În informaţiile culese de la povestitorii aromâni ne-au interesat – aşa cum am menţionat mai sus – datele individuale, precum sexul, vârsta, gradul de instrucţie, religia, starea materială, dar mai ales ocupaţia, care reprezintă ansamblul activităţilor cotidiene repetate şi al activităţilor adiacente, în măsură să determine în gradul cel mai înalt statutul social al acestora[4]. În ceea ce priveşte ocupaţia povestitorilor, experienţa de teren ne-a condus la stabilirea a două mari grupuri: este vorba de aromânii păstori şi de aromânii care practică diverse *meserii*[5].

---

[2] Este vorba, în acest din urmă caz, de formarea unui auditoriu autentic în jurul povestitorului, fapt care contribuie la înlăturarea „barierelor" în comunicarea dintre povestitor şi cercetătorul avizat. Cf., în acest sens, A. Popvasileva, The Vlachian Folk Stories in Macedonia, Skopje, 1991, p. 135–141.

[3] Kleanti Liaku-Anovska, *Социјалната припадност на народните раскажувачи Власи. The Origin of the Vlach Folk Story Tellers*, Skopje, 1995. Studiul nostru se bazează pe materialul narativ cules de la principalele grupuri de aromâni din Republica Macedonia: *grămosteni* – regiunea Ovče Pole; *fărşeroţi* – localitatea Gorna Beliţa (Beala de Sus); *moscopoleni* (în amestec cu grămosteni) – localitatea Kruševo (Cruşova); *gopeşeni* – localitatea Gopeş. Aceste grupuri corespund cu cele identificate, pe baza graiurilor aromâneşti vorbite în Republica Macedonia, de Nicolae Saramandu, în lucrările: *Le parler aroumain de Kruševo* (R.S. de Macédoine), în „Revue des études sud-est européennes", XVII, 1979, nr. 1, p. 153–162; *Harta graiurilor aromâne şi meglenoromâne din Peninsula Balcanică*, în „Studii şi cercetări lingvistice", XXXIX, 1988, nr. 3, p. 225–245.

[4] Cf. *Sociološki leksikon*, Belgrad, 1982, p. 750.

[5] De aromânii cazangii din Strumiţa ne-am ocupat într-o cercetare specială; cf. Kleanti Anovska, *Казанџискиот занает во Струмица* în „Македонски фолклор", XVIII, 36, Skopje, 1985, p. 95–101. Menţionăm aici faptul că, la începutul secolului nostru, Per. Papahagi îi repartizase pe aromâni tot în două mari grupuri: *aromâni sedentari* şi *aromâni păstori* (cf. Per. Papahagi, Din literatura poporană a aromânilor, Bucureşti, 1900, p. 343; pasajul respectiv e reluat de autor în Basme aromâne şi glosar, Bucureşti, 1905, p. VII–VIII). Aromânii care practică diverse meserii, din clasificarea noastră, se încadrează în grupul aromânilor sedentari, deşi în prezent şi aromânii păstori din Republica Macedonia sunt sedentari, ei nemaipracticând transhumanţa după al doilea război mondial.

La aromânii păstori ciobanul apare, adesea, ca un erou în basme şi în povestiri. Către el se îndreaptă simpatia povestitorului: ciobanul este prezentat dintr-un unghi psihologic, relevându-i-se cinstea şi faptul că face faţă unor împrejurări dificile. Aproape în toate povestirile, ciobanul sărac şi supus apare în opoziţie cu stăpânul bogat şi puternic. Această opoziţie nu apare în cazul aromânilor care practică meserii; aceştia modifică varianta tradiţională a naraţiunilor din perspectiva statutului lor social.

Povestitorul Mial Dumu (51 de ani) a fost cioban în munţi timp de 37 de ani. *Părmif ti luplu* (Povestea lupului)[6] este o naraţiune tipic păstorească, în care povestitorul introduce elemente privind viaţa grea a ciobanului, de exemplu, multe nopţi nedormite pentru a supraveghea turma: „*trei anj di dzăli nu escu durnjit la oili aesti*" (de trei ani de zile n-am dormit la oile astea). Povestitorul introduce în povestiri elemente „actualizatoare", referitoare la schimbările din modul său de viaţă din momentul în care nu a mai putut fi păstor, îmbrăţişând meseriile de tâmplar şi de mecanic auto. Prin asemenea elemente tematica tradiţională a povestirilor păstoreşti se schimbă în mod radical, reflectând noile realităţi sociale, fapt care determină, pe de o parte, modificarea naraţiunii, dar care asigură, pe de altă parte, supravieţuirea ei.

Un alt povestitor păstor, Mita Gorciu (87 de ani), a lucrat de la vârsta de opt ani ca cioban. Din analiza basmelor povestite de el reiese că multe elemente sunt strâns legate de preocupările sale. Astfel, în toate variantele tipului AT 930[7] care ne sunt cunoscute apare negustorul bogat care îşi petrece întâmplător noaptea în casa săracului în a treia noapte din viaţa nou-născutului. În varianta povestită de Mita Gorciu negustorul e înlocuit cu stăpânul de oi bogat: „*un chihăe, avut celnic*"[8]. Această schimbare este de înţeles dacă avem în vedere că Mita Gorciu a fost, timp de 50 de ani, cioban la mai mulţi stăpâni. Povestitorul se identifică cu personajul sărac din basm, căruia i s-a născut un copil: „*Shi ira un oarfăn. E, ca mine tsi escu adunat tut stog*"[9] (Şi era un om sărac. Aşa ca mine, care sunt sărac lipit pământului).

Iţa Şteriova (45 de ani) este unul dintre rarii povestitori bilingvi, ea putând reda acelaşi text în aromână şi în slava macedoneană[10]. Prin arta sa, Iţa Şteriova reuşeşte să reţină atenţia auditoriului, povestind ore în şir, fără pauză. În timpul înregistrării celor 37 de basme şi povestiri din repertoriul povestitoarei[11], Iţa Şteriova înşira în acelaşi timp tutun, fiind totodată atentă la reacţiile auditoriului şi adaptând textul în funcţie de aceste reacţii. Deşi activitatea Iţei Şteriova nu este legată direct de păstorit, basmele şi poveştile sale abundă în elemente din care rezultă că sursa lor este mediul păstoresc. Acest lucru este semnificativ, căci ne relevă vitalitatea repertoriului cu tematică păstorească, ce se păstrează şi se transmite chiar după ce grupurile devin sedentare. O precizare trebuie făcută. „Adaptările" şi „actualizările" la realitatea cotidiană a mediului păstoresc, care apar în unele naraţiuni, nu aparţin Iţei Şteriova, fiind preluate ca atare, odată cu textul, de la povestitorii ciobani; ele reflectă, în mod indirect, statutul social al acelor povestitori.

---

[6] Cf. Kleanti Liaku-Anovska, *op. cit.*, p. 143–144; la paginile 45–47 apar informaţii despre Mial Dumu.

[7] Cf. Antti Aarne and Stith Thompson, *The Types of the Folktale*, Helsinki, 1961.

[8] Kleanti Liaku-Anovska, *op.cit.*, p. 189; pentru date despre povestitor, cf. p. 52–56.

[9] *Ibidem.*

[10] În legătură cu povestirea bilingvă, cf. A. Попвасилева, *Двојазичното раскажувањe на* народни приказни (влашко-македонски и македонско-влашки релации), Skopje, 1987.

[11] Pentru o parte din acest repertoriu, cf. Kleanti Liaku-Anovska, *op.cit.*, p. 197–258; informaţii despre Iţa Şteriova la p. 58–65.

Viorica Chiuca-Iota (90 de ani) este un excelent povestitor de basme fantastice şi de anecdote şi o foarte bună cunoscătoare a obiceiurilor, cântecelor şi ghicitorilor. Provenind dintr-o familie de cazangii, se înţelege de ce în povestirile sale face o ierarhizare a profesiilor, de la cele prost cotate până la cele foarte apreciate[12]. În povestirea *Ti dervishlu* (Despre derviş), Viorica Chiuca-Iota relatează într-un mod cât se poate de ilustrativ cum s-a îmbogăţit omul sărac: *„Sh-ira ună oară un dervish. Ira oarfăn [...]. U vindu [chiatra di diamant], sh-acumpră duchenj, loclu sh-lu băgă pi-aradă, cu hane, cu lucre. Prămăteftu s-featse*"[13] (A fost odată un derviş. Era sărac [...]. A vândut [piatra de diamant], şi-a cumpărat prăvălii, şi-a orânduit locul, cu han, cu lucruri. S-a făcut negustor).

Subiectele narative din povestirile informatorilor noştri – în rândurile de mai sus i-am menţionat numai pe câţiva dintre ei[14] – sunt atât realiste cât şi fantastice, existând şi poveşti despre animale: tipurile AT 155, AT 212, AT 301, AT 325, AT 570, AT 670, AT 700, AT 889, AT 930, AT 1082, AT 1370, AT 2025 şi multe altele. Basmele cu subiecte fantastice apar îndeosebi la aromânii păstori.

Constatările noastre contrazic opinia exprimată, cu un secol în urmă, de Gustav Weigand (pe baza celor nouă basme şi povestiri culese de el de la câteva grupuri de aromâni), cu privire la sărăcia genului narativ la aromânii păstori: „Îmi pare, după experienţa mea, că populaţia păstorească nesedentară e mai bogată în cântece, dar mai puţin bogată în poveşti în raport cu populaţia sedentară şi că, în cadrul acesteia din urmă, cea agricolă posedă fondul cel mai mare de povestiri [...]. Numai unul din cele nouă basme [...] mi-a fost povestit de un păstor"[15].

Împotriva acestui punct de vedere exprimat de G. Weigand s-a pronunţat Per. Papahagi: „Cu destulă părere de rău constatăm că învăţatul german, condus de cele câteva basme culese de dânsul (9 în total) caută să se pronunţe în fond despre această comoară a aromânilor! Că poporul pastoral este foarte bogat în tot ce atinge literatura poporană, nu încape nici o îndoială pentru cine se opreşte solid să-l cerceteze”[16].

---

[12] Informaţii suplimentare despre această povestitoare apar la Kleanti Liaku-Anovska, *op.cit.*, p. 78–83.

[13] Kleanti Liaku-Anovska, *op.cit.*, p. 337, 339.

[14] În lucrarea noastră, citată la nota 3, apar 18 povestitori, de la care am reţinut 40 de texte; cf. Kleanti Liaku-Anovska, *op.cit.*, p. 43–90 (informaţii despre povestitori) şi p. 123–357 (texte).

[15] Gustav Weigand, *Die Aromunen*, II, Leipzig, 1894, p. 210. Un punct de vedere asemănător a exprimat recent P. Vlahović, care susţine că din tradiţia narativă aromânească lipsesc basmele fantastice; cf. P. Vlahović, *Narodni i etničke zajednice sveta*, Belgrad, 1984, p. 267, unde se afirmă următoarele în legătură cu creaţia populară aromânească: „Sunt dezvoltate toate genurile de creaţie populară. Este vorba de poezii lirice şi epice, balade, proverbe, ghicitori şi poveşti. În această creaţie nu există poveşti cu fiinţe fantastice. În general, este vorba de comercianţi şi meseriaşi, de îmbogăţire şi de prestigiul persoanei în societate". Pentru o opinie diferită, cf. А. Попвасилева, *Двојазичното...*, p. 314.

Nu se confirmă nici opinia lui Gustav Weigand că nu ar exista „un gen de povestiri specific aromânesc”; singurul basm povestit de un păstor „se recunoaşte imediat ca un împrumut străin. Astfel, nu se poate spune că ar exista un gen de povestiri specific aromânesc. Categoric nu, pentru toate [povestirile] se găsesc destule paralele nu numai în literatura populară a popoarelor balcanice, dar şi într-un spaţiu mult mai întins”[17]. Şi în acest caz realitatea e alta, fapt remarcat deja de Per. Papahagi în aceeaşi luare de poziţie faţă de afirmaţiile lui G. Weigand: „Că n-ar exista un gen specific de poveşti aromâne, credem că d-nul Weigand, după apariţiunea *Deceurilor* apărute în lucrarea *Din literatura poporană a aromânilor*, precum şi după această colecţiune, nu va mai susţine o părere nefondată. Legendele referitoare la zmeii din Pind, la păstori şi la tot ce se atinge de viaţa pastorală, credem că numai stofă străină nu poate fi”[18].

Următoarea apreciere nuanţat formulată de Per. Papahagi corespunde constatărilor făcute de noi cu privire la specificul naraţiunilor populare aromâne, la aproape un secol după colecţia de basme publicată de învăţatul aromân: „De altfel, trebuie să recunoaştem că sunt foarte greu de stabilit marginile unei poveşti şi de dovedit originea ei. Caracterul etnic al unei poveşti îl formează situaţiunile particulare sub cari ni se povesteşte şi cari, de cele mai multe ori, sunt naţionale. Aşa, de pildă, naşterea, nunta, moartea, credinţele în ursitoare etc. sunt înfăţişate potrivit cu datinile aromâneşti dacă basmul este povestit la aromâni, şi altfel dacă basmul acelaşi se povesteşte de un alt popor”[19].

Plecând de la teoria empirismului, este necesar să relevăm particularităţile mediului în care se realizează actul naraţiunii. Cât priveşte ambianţa tradiţională, constatăm că este considerabil schimbată faţă de trecut[20]. Nopţile lungi de toamnă şi de iarnă petrecute odinioară de păstori în colibe creau condiţii prielnice pentru povestirea basmelor[21]. Astăzi nu mai există vatra pentru foc, nu mai există marea familie patriarhală. În zilele noastre, basmele se povestesc în casă, când familia se reuneşte de sărbători, se povestesc în cafeneaua satului, în pauzele de lucru la muncile în colectiv etc. Este evident că noua ambianţă determină unele modificări în structura şi, uneori, chiar în conţinutul naraţiunii.

---

[16] Per. Papahagi, *Basme aromâne şi glosar*, Bucureşti, 1905, p. XXV. Cf. şi *Rumänische Märchen außerhalb Rumäniens*, hrsg. von Felix Karlinger, Kassel, 1982, p. 8: unele basme „se plasează foarte clar în domeniul unei culturi pastorale”. Precizăm că, dintre cele 20 de basme şi povestiri provenind din afara teritoriului României, 9 sunt culese de la aromâni din Epir, Macedonia şi Albania.

[17] Gustav Weigand, *op. cit., loc. cit.*

[18] Per. Papahagi, *op. cit., loc. cit.* O confirmare recentă o constituie naraţiunile conţinând fenomene supranaturale culese de A. Bouzbouki de la aromânii din Pind; cf. Αντωνη Δ. Μπουζμπουκη, Αυθεντικες ιστοριες παραφυσικων φαινομενων απο την Πινδο, Atena, 1983. Texte asemănătoare provenind de la dacoromâni (zona Munţilor Apuseni) au fost publicate de Maria Ioniţă, Cartea vâlvelor (Legende din Apuseni), Cluj-Napoca, 1982.

[19] *Ibidem.* Două elemente străine constată Felix Karlinger în basmele aromâneşti: „Două fenomene putem observa în basmele aromâne şi meglenoromâne: - folosirea vechilor denumiri turceşti pentru funcţionarii publici, ca şi pentru alte grupuri profesionale şi, de asemenea, pentru valorile monetare şi unităţile de măsură; - dăinuirea unor resturi de mituri antice sau, cel puţin, a numelor lor” (*Rumänische Märchen*, p. 9). De asemenea, autorul consemnează prezenţa unor elemente arabe (pătrunse prin filieră turcească), semnalate şi de G. Weigand, după care adaugă: „Mai tare decât asemenea influenţe, într-o epocă cu care Weigand era contemporan, ne surprind motive care ne poartă în trecut până în Grecia antică”. (ibidem, p. 10). Motive mitologice greceşti se regăsesc în basmele meglenoromâne, aşa cum a arătat recent Maria G. Papagheorghiou în ampla lucrare în două volume (texte şi studiu):Μαρια Γ. Παπαγεωργιου, Παραμύθια από μύθους αρχαίων ελληνικών ποιητικών έργων που χάθηκαν καί άλλα παραμύθια του βλαχοφώνου χωρίου Σκρά (Λιούμνιτσα), Salonic, 1984.

Anchetele noastre de teren la aromânii din Republica Macedonia arată că povestesc atât femeile cât şi bărbaţii[22]. Femeile au învăţat basmele şi poveştile de la membri apropiaţi ai familiei[23]. În felul acesta, femeile sunt cele care continuă tradiţia povestirii în familie, contribuind la educarea copiilor, ceea ce înseamnă că basmul are şi o funcţie didactică.

În ceea ce-i priveşte pe povestitorii bărbaţi, lucrurile stau altfel. Fie că este vorba de păstori, fie că este vorba de meseriaşi, povestitul reprezintă un act indispensabil pentru modul lor de viaţă. În cazul acesta, povestea nu are ca scop numai divertismentul, ci constituie un mod de a face mai suportabilă o existenţă monotonă, plină de greutăţi. Astfel, informatorul Cocea Ştabe (80 de ani) din Cruşova ne-a relatat că, lucrând ca zugrav în diverse echipe, aproape în fiecare seară, după o zi de lucru istovitoare, povestea basme tovarăşilor de muncă[24].

Acest caz nu este izolat. Din literatura de specialitate străină, menţionăm monografia lui D. Sámuel consacrată povestitorului de origine română din Ungaria, Vasile Gurzău, tăietor de lemne, care şi-a petrecut o bună parte din viaţă la pădure, în diferite echipe de lucru. Poveştile spuse de el membrilor acestor echipe erau întotdeauna binevenite în momentele de pauză ori de odihnă[25]. În societatea modernă fiecare mediu social are felul său de a se relaxa, în cazurile evocate mai sus fiind vorba de recurgerea, în acest scop, la modalitatea tradiţională a povestirii. Un bun exemplu, în acelaşi sens, este şi povestitorul macedonean Ivan Topuz, miner din satul Smilevci, de lângă T. Veles. Deseori, cu poveştile sale, Ivan Topuz aduna minerii în jurul său, care se odihneau în timp ce-l ascultau[26]. Exemple de acest gen sunt numeroase, atât în tradiţia orală aromână şi slavă macedoneană, cât şi în cea mondială.

---

[20] Cf., în acest sens, А. Попвасилева, *Современата состојба на народните приказни во С. Р. Македонија*, în „Македонски фолклор" XII/24, Skopje, 1979.

[21] Cf. Per. Papahagi, *Basme aromâne şi glosar*, p. VII-VIII (capitolul *Când se povesteşte la aromâni?*) şi p. XX-XXII (capitolul *Alte împrejurări în care se povesteşte*).

[22] Per. Papahagi, *op.cit.*, p. VII–VIII, vorbeşte numai despre povestitori femei, deşi în cuprinsul volumului există şi basme culese de la bărbaţi. Toate „istoriile" cu întâmplări supranaturale culese de A. Bouzbouki de la aromânii din Pind (cf. lucrarea citată în nota 18) au fost povestite de bărbaţi. Basmele şi povestirile culese de Maria G. Papagheorghiou de la meglenoromânii din Liumniţa (cf. lucrarea citată în nota 19) provin atât de la femei, cât şi de la bărbaţi.

[23] Cf. В. Пропп. *Специфика фольклора. Фольклор и действительность.* Moscova, 1975, p. 15–33.

[24] Cf. Kleanti Liaku-Anovska, *op.cit.*, p. 72–75 (informaţii despre Cocea Ştabe), p. 288–309 (povestiri spuse de Cocea Ştabe).

[25] Cf. D. Sámuel, *Vasile Gurzáu magyar és román nyelvü meséi*, Budapesta, 1968, p. 393.

[26] Cf. A., p. 20–21.

Povestitorul aromân, cunoscând, de obicei, mai multe limbi balcanice, are avantajul că îşi poate îmbogăţi repertoriul cu poveşti sau motive preluate de la popoarele cu care a convieţuit sau convieţuieşte (slavi macedoneni, greci, bulgari, albanezi, turci, sârbi)[27], aşa după cum şi tradiţia narativă orală aromână poate influenţa mediile aloglote[28]. Analizele noastre arată că în poveştile aromânilor din Republica Macedonia se întâlnesc elemente preluate din tradiţia narativă a slavilor macedoneni[29]. Acest fapt se constată îndeosebi în ciclul povestirilor despre femeile leneşe.

Aromânii din Republica Macedonia păstrează şi transmit cu fidelitate, prin povestitorii populari în graiul matern, un fond narativ tradiţional şi specific, chiar dacă basmele şi povestirile lor îşi găsesc unele corespondenţe - cum e firesc - în tradiţia narativă a popoarelor balcanice şi chiar în cea mondială.

Institutul de Folclor „Marko Ţepenkov"
Skopje, str. Ruzveetova, nr. 3

---

[27] Cf. Kleanti Liaku-Anovska, *op.cit.*, p. 29-30. Cf., în acest sens, şi *Rumänische Märchen*, p. 6: „Vecinii lor [ai românilor] erau sloveni, croaţi, sârbi, albanezi, greci, turci şi bulgari, şi de la aceştia ei [românii] nu numai că au preluat în dialectele lor elemente de limbă, dar [...] şi poveştile lor prezintă, în măsură mai mare sau mai mică, influenţe din naraţiunile populare ale acestor popoare".

[28] Cf. A. Попвасилева, *Двојазичното...*, p. 53-58.

[29] Cf. Kleanti Liaku-Anovska, *op.cit.*, p. 29-30.

SEMANTISMUL NUMĂRULUI ŞI AL CULORII ÎN DESCÂNTATUL TRADIŢIONAL TERAPEUTIC

NICOLETA COATU

La nivelul mentalităţii imaginare arhaice, „numerele au oferit o bază preferenţială elaborărilor simbolice", relevând prin valoarea lor numenală, „nu numai cantităţi, dar şi idei şi forţe"[1]. În perspectiva simbolică mito-magică, fiecare număr îşi are propria personalitate, semantismul particular, armonizând specific fiinţa umană şi fiinţarea, cu legile cosmice.

Într-o privire de ansamblu, fenomenul tradiţional al descântatului evidenţiază simbolismul a două numere de bază, 2 şi 3, relevând perechea par-impar.

Integrat concepţiei dualiste care fundamentează sistemul cultural-magic al descântatului cu finalitate terapeutică, numărul 2 aplicat structurilor ansamblului, semnifică opoziţia, incompatibilă sau complementară, reciprocitatea antagonică sau atractivă, ameninţarea stării de echilibru, dar şi echilibrul realizat; este numărul ambivalenţelor şi al dedublărilor. „Numărul 2 exprimă deci un antagonism care din latent devine manifest, o rivalitate, (...); o opoziţie care poate fi contrară şi incompatibilă sau dimpotrivă, dezvăluie, prin dedublare, diviziunile interne care o atenuează"[2].

Traversând întreaga lume a imaginarului, „numărul 3 este pretutindeni un număr fundamental. El exprimă o ordine intelectuală şi spirituală, întru Dumnezeu, în cosmos sau în om"[3]. Structurile magice tradiţionale apelează frecvent la triada simbolică, expresie a armoniei şi a totalităţii organizate.

Pornind de la semantismul numerologic primar, al numerelor 2 şi 3, mecanismul multiplicării produce o reliefare retorică, cu implicaţii funcţionale terapeutice/psihoterapeutice:

– la pol impar, numărul 9 – multiplul numărului 3; la pol par, numărul 4 – multiplul numărului 2.

Procedeul magic al multiplicării multiplului creează o progresie semantică şi un efect de intensificare a persuasiunii subordonate finalităţii descântatului:

– la pol impar, numărul 99 – prin multiplicarea multiplului 9; la pol par, numărul 44 – prin multiplicarea multiplului 4.

---

[1] J. Chevalier, A. Gheerbrant, *Dicţionar de simboluri*, II, Bucureşti, Editura „Artemis", 1995, p. 355.

[2] *Ibidem*, I, p. 452.

[3] Text magnetofon nr. 3241 II j, Arhiva I.E.F.

R.E.F., tom 41, nr. 5–6, p. 395–413, Bucureşti, 1996

Implicarea funcţională a numerelor, sub cele trei aspecte: prin semantismul numerelor de bază, prin mecanismul multiplicării şi prin combinatoria numerică, se realizează pe paliere diferite, cu variaţii de regim conotativ:

- palierul textului poetic atestă folosirea numerelor pornind de la concepţie, la structură (macro-microstructură), până la imagine;
- palierul relaţiei sincretice dintre componentele ansamblului, al cooperării limbajelor caracterstice oferă ilustrări diverse pentru toate trei aspectele menţionate;
- palierul structurii de comunicare evidenţiază prezenţa simbolismului numerologic de bază (3/2) alături de elemente de combinatorie numerică şi de variabile de multiplicare în actul de performare.

În ansamblul magic al descântatului, cifra 2 are o utilizare complexă, implicând planuri diferite, dar subordonate aceleiaşi cerinţe funcţionale. În textele de descântec, configurarea binară contrastantă se impune frecvent, de la organizarea structurală a entităţii-variantă până la unitatea minimală. În concepţia populară românească, principiul activ cu efect maladiv, de perturbare a echilibrului vital-uman, este reprezentat ca unitate duală, în forma cuplului determinat prin opoziţia masculin-feminin. Aplicând legea magică a totalităţii ca cerinţă funcţională, în vederea înlăturării definitive a răului, textele poetice magice construiesc prin efect cumulativ imaginea integrală a factorului negativ, enumerând cuplurile cu acţiune malignă asupra omului;

Să piară,
Să răspiară
Muma pădurii
Cu spurcu cu spurcoaica,
Cu zmeu cu zmeoaica,
Cu leu cu leoaica,
Cu păduroiu cu păduroaica[4].

Semantismul numărului 2 se impune şi în structura de comunicare, în actul dublei performări a unor descântece: de exemplu, în unele variabile ale descântatului „de Iele” se spune descântecul de 2 ori”[5].

Praxisul ritual implică simbolismul cifrei 2 în diferite modalităţi de expresie, în raport cu componentele gestuală-obiectuală. În numeroase descântece, simbolul totalizator al crucii, invocat în scopul refacerii exemplare a persoanei, este realizat prin cooperarea actului ritual şi a obiectului, asociind semantismul numărului 2; „se întrebuinţează două cuţite încrucişate”[6].

Efectele de multiplicare, în prezenţa numărului 44, vizează predilect imaginea trupului uman din care trebuie eliminată boala: „din 44 de încheieturi”, „din 44 de oscioare”[7], semnificând necesitatea de intervenţie nu numai asupra părţii direct afectate, ci asupra întregului organism, pentru restabilirea echilibrului total.

---

[4] Text magnetofon nr. 3240 II d, Arhiva I.E.F.

[5] Text magnetofon nr. 3240 II r, Arhiva I.E.F.

[6] Artur Gorovei, *Descântecele românilor*. Studiu de folclor, Bucureşti, Regia M.O. Imprimeria Naţională, 1931, p. 103.

[7] *Ibidem*, p. 254.

În sistemul cultural-tradiţional al descântatului, simbolismul numărului 3 vizează toate palierele determinate.

Structura de comunicare atestă situaţia specifică a triplei performări discursive, care accentuează forţa persuasivă a cuvântului magic rostit, intensificând efectul terapeutic dorit: „de trei ori îi mai cu leac”[8]. Întrucât rostirea repetată a textului magic asigură - în viziunea populară - eficienţa mesajului, dacă vindecarea se obţine după prima interpretare, regula triplei performări este suprimată; „dacă-i trece după ce spune descântecul o dată, nu mai e nevoie să-l repete”[9].

Tripla interpretare a descântecului, sincretizat cu celelalte limbaje, se concretizează în variabile care asociază diferite combinaţii privind timpul specific performării:

- „se descântă în orice zi, în orice oră, când e bolnav; descântecul se spune de trei ori şi-i trece”[10] - în această situaţie, rostirea textului, „de trei ori”, este determinată direct de situaţia de comunicare (îmbolnăvirea persoanei) şi de momentul solicitării descântecului;

- alteori, efectuarea practicii magice raportate la conotaţiile numărului 3, se realizează restrictiv, în conformitate cu limita temporală impusă de normă: „numai duminica se descântă, în orice oră. Descântecul se spune de trei ori”[11].

- în majoritatea situaţiilor descântatul fiind dependent de prescripţia temporală codificată, cifra performării fixează tocmai norma care trebuie respectată, pentru asigurarea eficienţei proiectate. Relaţionând - în anumite cazuri - regula triplei performări săptămânale, în zilele stabilite prin cod, cu norma rostirii zilnice, de trei ori, se intenţionează o întărire a finalităţii terapeutice, prin efectul multiplicării: „se descântă în zile de sec: lunea, miercurea şi vinerea, de trei ori în fiecare zi”[12].

Structurile poetice apelează frecvent la formula triadică, implicată în diferite strategii textuale menite să asigure succesul acţiunii magice întreprinse. Corpusul de descântece include numeroase variante organizate în structuri de paralelism cu trei termeni. Un exemplu îl constituie următorul text „de deochi”:

Sunt trei viţe de vie:
a *Din una curge apă;*
I b *Din una curge vin;*
c *Din una curge pelin.*

---

[8] Text magnetofon nr. 3187 II y, Arhiva I.E.F.
[9] Text magnetofon nr. 3240 I k, Arhiva I.E.F.
[10] Text magnetofon nr. 3239 I d, Arhiva I.E.F.
[11] Text magnetofon nr. 3241 II l, Arhiva I.E.F.
[12] Text magnetofon nr. 3187 II y, Arhiva I.E.F.

Cine o băut apă
a *S-o săturat;*
II *Care o băut vin*
b *S-o îmbătat;*
Care o băut pelin
c *O crăpat.*
III *Să crăpe ochii*
Cui te-o deochiat[13]

Mecanismul de generare a textului prezentat se bazează pe folosirea intensivă şi diversificată a cifrei 3, „ca structură unificatoare, dinamică şi productivă"[14]. Textul evidenţiază intenţia de anihilare a factorului malefic şi a stării maladive, printr-o gradare realizată în relaţia dintre cele trei componente succesive.

– Primul segment discursiv, expozitiv, fixează în context imaginativ-simbolic 3 elemente unificate („trei viţe de vie") şi 3 disociate (apă-vin-pelin), într-o microstructură de paralelism enumerativ, cu trei termeni (I – a, b, c).

– În desfăşurarea textului, fragmentul al II-lea configurează un alt paralelism triadic (II – a, b, c), care marchează progresia semantică la nivelul grupurilor verbale, de la primul termen, cu conotaţii pozitive („cine o băut apă/ s-o săturat"), la termenul secund, cu semnificaţii ambivalente („care o băut vin/ s-o îmbătat") şi în continuare, la ultimul termen, care semnalează o intensificare a semnificaţiilor negative („care o băut pelin/ o crăpat").

– Strategia discursivă impune trecerea la componenta a III-a care introduce formula de blestem, fundamentată pe forţa magică a cuvântului „tare", a cărui expresivitate lingvistică şi intenţional-afectivă întăreşte eficienţa.

Abordând textul din unghi semantic, relaţia dintre componentele cu valoare simbolică: „viţă de vie" – „apă" – „vin" – „pelin", are relevanţă în raport cu funcţia magică-terapeutică a acestuia.

Se pare că în tradiţia paleo-orientală, viţa de vie a fost identificată cu Arborele Vieţii, ea fiind simbolul imortalităţii, calitate cu care figurează în ornamentica şi în iconografia diferitelor popoare[15]. Noul Testament fixează conotaţiile sacre simbolice, în viziune religios-creştină, prin ipostazierea Mântuitorului, „viţa cea adevărată", în „cuvântarea de despărţire" , din „Evanghelia după Ioan": „Eu sunt viţa cea adevărată şi Tatăl meu este lucrătorul"[16]. Mentalitatea legendară românească leagă viţa de vie, cu origine sacră, de sacrificiul lui Isus, punând în relaţie simbolică apa-sângele-vinul: *„În coastă l-au înţepat,/ Din coastă i-au curs/ Sânge şi apă./ Din sânge şi apă/ Viţa*

---

[13] Artur Gorovei, *op. cit.*, p. 306.

[14] Ivan Evseev, *Dicţionar de simboluri şi arhetipuri culturale*, Timişoara, Editura „Amacord", 1994, p. 158.

[15] *Ibidem.*

[16] *Noul Testament*, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1993, p. 178.

de vie, – poamă;/ Din poamă – vin,/ Sângele Domnului”[17]. Varianta de descântec prezentată sugerează – la nivelul structurii de adâncime cu modelul exemplar, sacru, al lui Isus. Însuşi textul biblic explicitează, prin cuvintele Mântuitorului, interacţiunea uman – divin: „Rămâneţi întru mine şi eu întru voi. Aşa cum mlădiţa nu poate să aducă roadă de la sine, dacă nu rămâne în viţă, tot aşa nici voi, dacă nu veţi rămâne întru mine. Cel ce rămâne întru Mine şi Eu întru el, acela aduce roadă multă, căci fără mine nu puteţi face nimic”[18].

„Apa”, unul din cele patru elemente fundamentale ale creaţiei universului, în miturile cosmogonice ale popoarelor lumii, se impune ca un simbol cultural complex, polisemantic. Textul de descântec selectează din pluralitatea semnificaţiilor „apei”, acele conotaţii care-i conferă calitatea de simbol al materiei prime, al stihiei regenerării şi al izvorului vieţii.

În acest context poetic-magic, în care conotaţiile arhaice interferează sensurile religios-creştine, vinul apare cu un semantism ambivalent, armonizând contrariile. Sub aspect pozitiv, vinul susţine semnificaţiile regeneratoare ale apei, ca simbol arhaic al imortalităţii, întărit şi îmbogăţit prin sensurile biblice, de simbol al sângelui lui Isus. „Ca orice mare simbol cultural, vinul are şi o faţă întunecată; în Vechiul Testament se va lega şi de „limba nereţinută”, de „pierderea minţii” şi „judecata greşită” etc.”[19], orgia dionisiacă fiind de fapt „tărâmul în care Diavolul se întâlneşte cu Dumnezeu, iadul cu raiul, pământul cu cerul, morţii cu vii, răul cu binele, urâtul cu frumosul, eroarea cu adevărul...”[20]. Vinul care provoacă beţia („care a băut vin/ s-o îmbătat”) simbolizează rătăcirile prin care Creatorul justiţiar, Dumnezeu, sancţionează oamenii, pentru comportamentele lor deviante. Pornind de la aspectul negativ, variabila „pelin” poate provoca răul („care o băut pelin/ o crăpat”), invocat ca efect pentru pedepsirea celui care produce o stare maladivă.

Toate aceste elemente analizate contribuie în parte şi în ansamblu la împlinirea deziderătului de anulare a bolii şi de sancţionare a factorului generator, malign. Numărul 3 întruchipat în triada simbolică semnifică prin ideea de totalitate, intenţia de eliminare integrală şi definitivă a răului, iar combinatoria triadică la nivelul textului creează prin multiplicitate, un efect cumulativ orientat în acelaşi scop.

O variantă „de deochi”[21] foarte apropiată de cea precedentă, menţinând aceeaşi structurare triadică, aduce unele elemente suplimentare care reliefează regimul conotativ şi finalitatea magică, terapeutică.

– Primul segment discursiv ilustrează creşterea forţei de sugestie a textului, prin apelul la energia creatoare supremă şi la imaginea lui Dumnezeu, expresie a unităţii absolute şi a unicităţii.

---

[17] Tudor Pamfile, *Sărbătorile de toamnă şi postul Crăciunului*, Bucureşti, Librăriile Socec şi C. Sfetea, 1914.

[18] *Noul Testament*, p. 178.

[19] Ivan Evseev, *op.cit.*, p. 202.

[20] Traian Herseni, *Forme străvechi de cultură poporană românească*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1977, p. 275.

[21] Artur Gorovei, *op.cit.*, p. 161.

Lăsat-o Dumnezeu
Trei izvoare:
I a *Unul de apă,*
b *Unul de vin,*
c *Şi unul de pelin.*

Principiul activ divin, Dumnezeu ca unitrinitate, interacţionează semantic cu imaginea simbolică a triadei şi cu cea a izvorului, care semnifică o formă de purificare, începutul şi originea puterii, manifestarea forţelor vitale. În viziunea „Noului Testament", fiinţa îndumnezeită a lui Cristos este întruchiparea însăşi a purităţii izvorului dătător de viaţă, de plinătate spirituală, în relaţia comunională cu credincioşii: „Dacă-nsetează cineva, să vină la Mine şi să bea! Cel ce crede în mine – precum a zis Scriptura – râuri de apă vie vor curge din inima lui"[22]. Aceste accente semantice create la nivelul variantei ilustrate, conferă relevanţă funcţională maximă, în sensul intenţiei reechilibrării bolnavului, prin implicarea modelului sacru, a exemplarităţii divine.

– Aceeaşi logică textuală explică trecerea de la fragmentul expozitiv la cel secund, reprezentând tot o structură de paralelism progresiv, cu trei termeni (a-b-c), cu variaţii reduse faţă de descântecul anterior:

Cine bea apă
a *Se adapă;*
Cine bea vin
II b *Se îmbată;*
Cine bea pelin
c *Crapă de venin.*

– Tensiunea textuală produsă de efectul progresiei este întărită de analogia care face legătura cu componenta ultimă a textului:

Aşa să crăpe ochii
III *Cui te-a deochiat.*
Ochii să-i plesnească
Şi cutare să se tămăduiască.

În dinamica textului magic, raportul dintre forma verbală de indicativ prezent „crapă" („de venin") şi cea de conjunctiv prezent cu valoare imperativă, „să crăpe" („ochii") transpune voinţa şi intenţia practicianului de a acţiona prin forţa magică a cuvântului, în direcţia înlăturării răului şi a remedierii stării de sănătate a persoanei afectate. Efectul acestui mecanism analogic este intensificat prin cumul de procedee retorice, precum repetiţia sinonimului verbal „să plesnească", şi contrastul marcat tot verbal, „să plesnească" – „să se tămăduiască", între cei doi poli ai conflictului, forţa malignă provocatoare a stării maladive şi bolnavul care trebuie refăcut fizic şi psihic.

Numărul magic 9, „triada triadelor" la pitagoreici, regăsit în toate categoriile folclorului românesc, cu conotaţii particulare, de la un context cultural la altul, este folosit în fenomenul descântatului într-o varietate de combinaţii, în performarea unor descântece, în diferite momente ale praxisului ritual şi în strategii textuale diverse. Cifra 9 este măsura gestaţiilor, a căutărilor fructuoase şi simbolizează încununarea eforturilor, desăvârşirea unei creaţii[23].

---

[22] *Noul Testament*, p. 162.

Unele texte de descântec uzează de repetarea cifrei 9, creând un efect de multiplicare şi de accentuare a semantismului acesteia. Numărul 9, fiind ultimul din seria cifrelor, marchează deopotrivă un sfârşit, cel al stării maladive, şi o refacere, o reechilibrare a bolnavului.

Nouă fete mari,
Cu nouă lăutari,
Nouă ţăpoaie,
Nouă măturoaie,
Scuturaţi albeaţa
De pe ochiul cutăruia.
Să rămână
Curat, luminat,
Ca de Hristos lăsat[24].

Forţa magică a numărului 9, cu sens regenerator, susţine actul de vindecare, de reinstaurare a ordinii la scară umană, prin anularea stării maladive („scuturaţi albeaţa"), atribuită unor actanţi şi unui instrumentar simbolic. Semantismul numerologic este întărit de formula finală care reflectă intenţia de refacere („să rămână") progresivă, de la sugestia conotativă a celor două epitete („curat, luminat"), la compararea cu modelul arhetipal cristic, al resurecţiei exemplare.

Când numărul magic este aplicat insistent factorului malefic, prin reluare, în serie enumerativă, se urmăreşte configurarea răului ca totalitate, în scopul eliminării lui integrale, prin puterea magică a gândului şi a cuvântului spus. Repetiţia lui 9 nu este întâmplătoare în logica textului magic; varianta stabileşte în mod evident o relaţie semantică între cifră şi numărul de reluări ale ei.

3, număr novator cooperează cu multiplul său, 9, „simbol al solidarităţii cosmice şi al mântuirii"[25], reliefând dorinţa de înlăturare ireversibilă a bolii şi de tămăduire totală.

Segmentul de descântec de „junghi", prezentat mai jos, marchează relaţia dintre cifra 9 atribuită obiectului ritual comentat textual, şi forma de organizare enumerativă, triadică:

Cuţit alămit,
De 9 ţigani găsit,
De 9 popi cununat,
De 9 oameni tăiat,
Cumpărat din Ţarigrad[26].

Semantismul obiectului (instrument simbolic de detaşare a răului) devine cu mult mai complex, prin corespondenţa magică stabilită între „cuţit" şi „junghi" (în unele texte de descântec „junghiurile” sunt denumite metaforic, „cuţite”), prin raportul analogic care ilustrează aplicarea legii magice similia similibus curantur. Caracteristicile atribuite obiectului, în seria enumerativă din varianta citată, şi în alte texte de descântec, relevă aspectul insolit al instrumentului implicat în actul sacru, ritual-magic, de vindecare. Între atributele obiectului, codificate de tradiţie, „cuţit de găsit”/ „cuţit de furat”/ „cuţit spurcat”/ „cuţit alămit” ş.a., „cuţitul cununat”/ „de 9 popi cununat” se detaşează prin accentele conotative şi prin valoarea sa retorică, în contextul practicii descântatului. „Se cheamă cununat cuţitul care a stat în brâul mirelui sau în sânul miresei când s-au cununat”[27]. Numărul 9, „ultimul dintre numere aparţinând universului care s-a manifestat, deschide faza trasmutaţiilor. El exprimă sfârşitul unui ciclu, finalul unei curse, închiderea unei verigi”[28]. Semnificând o mutare pe un alt plan, o abandonare a unei stări şi implicit o resurecţie, numărul 9, accentuat prin tripla reluare, interacţionează cu imaginea căsătoriei, simbol unificator (al asocierii celor două principii masculin-feminin) şi de trecere de la un statut la altul.

---

[23] Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *op.cit.*, II, p. 349.
[24] Artur Gorovei, *op.cit.*, p. 209.
[25] René Allendy, *Le symbolisme des nombres*, Paris, 1948, p. 256.
[26] *Ibidem*, p. 104.

Utilizat într-o diversitate de practici magice cu scop terapeutic, cuţitul asociază diferite acte cu valoare simbolică, întărite prin semantism numerologic: „În unele locuri, după ce se descântă de junghi, cuţitul se înfige în pământ, unde unele descântătoare îl ţin cam jumătate de ceas, iar altele îl ţin 3 zile. În acest caz, dacă e ruginit cuţitul, când îl scoate, e semn că bolnavul nu are leac”[29]. Actul înfigerii cuţitului în pământ are o dublă semnificaţie; pe de o parte, marchează momentul înstrăinării răului de corpul uman şi al integrării într-un mediu de absorbţie (pământul), fără posibilitate de revenire, iar pe de altă parte, constituie o modalitate de verificare a vindecării virtuale. După consumarea duratei, cu variaţii stabilite de codul tradiţional, testarea coincide cu interpretarea simbolică-magică a aspectului instrumentului ritual folosit, printr-o relaţie de echivalenţă între prezenţa ruginei, semnificând imposibilitatea de purificare, şi sfârşitul inevitabil al persoanei care nu poate fi vindecată. Cuţitul ruginit ca semn al morţii, reprezentând o constantă în structurile tradiţionale, se regăseşte frecvent şi în contextul basmului, ca mod de comunicare simbolică între fraţii care se despart la răscruce, lăsând în acel loc, printre alte semne, şi un cuţit înfipt în pământ. Alteori acţiunea în rol a practicianului, cu utilizarea acestui obiect ritual, are drept consecinţă realizarea unui desen simbolic, precum crucea sau cercul; „cuţitul se învârte în jurul locului unde este boala” ori „se atinge cu el în cruciş”[30].

Numărul de performări se relaţionează frecvent cu timpul interpretării descântecului, în variabile combinatorii numerice, ale numărului 3 şi 9.

Cele 3 zile ale săptămânii prevăzute de regula performării asociază – în unele situaţii – tripla interpretare în 3 momente ale duratei zilei; descântecul „de băşica cea rea” „se poate descânta în orice zi, dar mai cu seamă e bine să se descânte în zile de sec, şi anume luni, miercuri şi vineri, şi adică în fiecare zi, în 3 răstimpuri, câte de 3 ori, adică: demineaţa de 3 ori, la amiază-zi de 3 ori şi sara de 3 ori”[31].

---

[27] *Ibidem*, p. 103.

[28] Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *op.cit.*, II, p. 352.

[29] Artur Gorovei, *op.cit.*, p. 103.

[30] *Ibidem*.

Alteori numărul de performări raportat la numărul de unităţi de timp implică multiplicarea cifrei 9. Descântecul „de rast” se face „de 9 ori în 9 nopţi”[32]. În cazul unei variante „de albeaţă” performate „în 9 zile”, „în fiecare zi câte de 9 ori dupăolaltă”, descântătoarea îşi exprimă convingerea în obţinerea rezultatului terapeutic dorit, la sfârşitul intervalului: „după a 9-a zi cel bolnav trebuie să fie vindecat”[33]. Nerespectarea normei atrage eşecul intervenţiei: „dacă nu se descântă în fiecare zi câte de 9 ori, una după alta, atunci descântecul nu e de nici o samă, de nici un leac”[34].

În praxisul ritual forţa magică a numărului, augmentată prin multiplicare şi/sau procedeul repetiţiei, susţine actele şi instrumentarul magic, întreaga acţiune în rol a practicianului.

Unele variabile de practică rituală stabilesc o relaţie de echivalenţă numerică între numărul de obiecte rituale folosite şi numărul de interpretări ale textului de descântec; „descântătoarea care descântă de durere de cap ia 9 surcele de la trunchi sau tăietor [...] şi rosteşte cuvintele descântecului de 9 ori dupăolaltă, adică de atâtea ori câte surcele sunt”[35]. Reluarea textului în actul performării, corespunzător numărului obiectelor rituale utilizate, are drept consecinţă preluarea progresivă a efectului maladiv de către obiect; ca atare, după rostirea repetată (de 9 ori) a descântecului, „aruncă surcelele într-un loc pe unde nime nu umblă”, pentru a se evita contaminarea magică prin contact.

Într-o variantă de praxis ritual („de babiţi”), care implică numărul în sincretismul limbajelor, se stabileşte o relaţie între cifrele 3 şi 9 (multiplu de 3), privind numărul de performări, numărul de obiecte cu valoare rituală, acţiunea rituală şi durata performării; „ia 9 linguri şi cu vârful fiecărei dintr-însele întinde de 3 ori în leşia descântată şi picură în altă lingură mai mare, tot de atâtea ori. După aceasta întinde cu melesteul de 3 ori şi picură iarăşi de trei ori cu lingura de mai ’nainte. Apoi leagă fusul, acul şi crenguţa la un loc şi cu acestea întinde de 9 ori în strachina cu leşie şi tot de atâtea ori în lingura de mai ’nainte. Pe urmă întinde cu cuţitul de 3 ori şi iarăşi picură de 3 ori tot în acea lingură. După ce părândează toate obiectele, dă de 3 ori dupăolaltă leşia sau picurii din lingura cea mare copilului bolnav, de băut. În chipul acesta se repetă descântecul de babiţi câte de 9 ori dupăolaltă, în 9 zile de sec[36]. Acest mod de performare asigură – în mentalitatea practicianului şi a comunităţii/ individului –

---

[31] S. Florea-Marian, *Descântece române*, Suceava, Tipografia lui R. Eckhardt în Cernăuţi, 1886, p. 48.

[32] Text magnetofon nr. 3241 II n, Arhiva I.E.F.

[33] S. Florea-Marian, *op.cit.*, p. 9.

[34] *Ibidem.*

[35] *Ibidem*, p. 117.

[36] *Ibidem*, p. 38.

vindecarea persoanei bolnave, cu condiţia aplicării normelor prevăzute, a respectării combinaţiei numerice relaţionate cu sincretismul limbajelor; „făcând toate acestea trebuie să-i treacă copilului bolnav, trebuie să se vindece"[37].

În practica tradiţională de diagnosticare a unei boli, relaţia dintre acţiunile şi obiectele rituale este întărită – în unele situaţii – prin eficienţa magică a combinatoriei numerice, cu valoare simbolică: „Se ia o oală în care se fierb lăturile de la vase şi se toarnă într-o strachină; se pune oala cu gura în jos în strachină. Dacă înghite oala, apa, atunci bolnavul e înăduşit. Apoi se ia oala, o goleşte de apă, o acopere cu o cârpă şi o pune: la gură, la mâini, la moalele capului, la buric, la şezut şi la picioare. Face cu fundul oalei 9 semne, apoi cu lingura, fusul şi cu mestecăul de mămăligă mestecă cenuşa şi de acolo dă bolnavului să bea. Oala o fierbe de 3 ori, având 3 fuse, 3 linguri, şi de fiecare dată se serveşte de câte unul"[38].

Creatorul anonim stabileşte diferite relaţii de echivalenţă între variante, semnalând substituirea posibilă a unei variante prin alta, cu acelaşi rezultat. Spre exemplu, actul individual întărit prin puterea magică a numărului 3 sau 9 legată de obiectul ritual produce un efect similar celui generat de acţiunea colectivă, prin cumulul performărilor individuale în relaţie cu obiectul:

„de deochi se descântă cu 3 sau 9 cărbuni"	sau	„toţi câţi sunt în casa bolnavului aruncă fiecare câte un cărbune în apa neîncepută"[39]

În unele situaţii, echivalenţa se stabileşte între numărul de performeri/ variabile de rol şi numărul de performări ale descântecului:

„în Cotârgaşi, de turbă se descântă de 3 ori, dar să fie 2 bărbaţi şi 1 femeie ori 2 femei şi 1 bărbat"	sau	„dacă descântă o singură persoană, trebuie să zică descântecul de 9 ori"[40].
2 bărbaţi – 1 femeie/ 1 femeie – 2 bărbaţi		1 persoană
3 performeri		1 performer
x = 9	---------	9 = x
3 performări		9 performări

---

[37] *Ibidem.*

[38] A. Gorovei, *op.cit.*, p. 94-95.

[39] *Ibidem,* p. 102.

[40] *Ibidem,* p. 88.

Variabila magică 99, are valoarea unui supranumăr care posedă o forţă numenală sporită, aplicată dezideratului vindecării. Asocierea frecventă a numărului 99, în text, la obiectele de intervenţie magică sau la substanţele cu valoare rituală („tămâie", „piper") evidenţiază semnificaţia deosebită atribuită de mentalitatea populară efectului de multiplicare numerică; „eu 99 de ocă de tămâie/ oi cumpăra"; „99 de oca de piper/ oi lua"; „99 de suliţe", „99 de ţăpoaie", „99 de mături"[41].

Combinând efectul retoric-magic al numărului 9 cu cel al numărului 99, unele variante de descântec[42] realizează o progresie în strategia de anihilare a stării maligne. Printr-o selecţie operată imaginativ, actantul fictiv construit de text, în scopul intervenţiei benefice, are o valoare kratofanică întărită prin relaţia dintre numerele 9 (raportat la actant) şi 3 (raportat la organizarea enumerativă, discursivă): *Alesu-s-au 9 fraţi,/ Din 9 taţi,/ 9 fârtaţi.*

Accentuarea funcţională a semantismului cifrei 9 se realizează în continuare, prin seria care introduce cele 3 instrumente simbolice-magice, necesare actantului: *Cu 9 săpi săpând,/ Cu 9 cuţite tăind,/ Cu 9 greble adunând.*

În această combinatorie, intervine şi versul „9 vorbe şoptind", semnificând acţiunea magică verbală, care contribuie la reliefarea regimului conotativ orientat în direcţia vindecării totale a persoanei. Progresia numerică semnifică trecerea de la imaginea actantului benefic şi a obiectelor de intervenţie, în vederea eliminării răului, la imaginea plurală a componentelor corpului: *Din 99 mădulări/ Şi din 99 încheieturi.*

Multiplicarea numerologică, asociată repetiţiei şi utilizării formei de plural, conturează imaginea organismului ca întreg în consens cu necesitatea refacerii integrale.

O modalitate caracteristică de acţionare împotriva dezechilibrului maladiv este aceea a enumerării cu efect cumulativ, ca în segmentul de text de mai jos:

Bubă blândă,
Bubă rea,
Bubă galbenă,
Bubă neagră,
Bubă vânătă,
Bubă românească,
Bubă nemţească,
Bubă ungurească,
Bubă porcească,
Bubă căiască,
Bubă văcească,
Bubă oiască,
Bubă de 99 de feluri,
Ieşi...[43]

Strategia comunicării directe, în forma de adresare imperativ - vocativă, se bazează pe forţa magică a poruncii verbale („ieşi") întărită prin repetiţia obsesivă a vocativului („bubă"), care transpune insistenţa apelului, în scopul îndepărtării bolii. Seria enumerativă subliniază diversificarea în raport cu entitatea, marcând varietatea bolii după culoare, forme de manifestare, provenienţă. Calificativele „blândă”-„rea” creează o pereche de opoziţii, antiteza fiind un mod de realizare a unităţii contrariilor, ca expresie a cerinţei de conturare a răului în totalitate, pentru eliminare integrală. În continuare, varietatea cromatică şi celelalte aspecte diferenţiatoare constituie tot o aplicaţie a regulii magice a totalităţii, după cum versul care încheie secvenţa enumerativă („bubă de 99 de feluri”) răspunde aceleiaşi cerinţe de construire a unei imagini globale. Progresia realizată în cadrul seriei enumerative prin cumulul procedeelor menţionate este accentuată prin hiperbolizarea relaţionată cu efectul multiplicării numerice.

---

[41] *Ibidem*, p. 272.
[42] *Ibidem*, p. 269.
[43] *Ibidem*, p. 253–254.

Unele structuri poetice-magice construiesc enumerarea formelor de manifestare maladivă, care conturează prin adiţie imaginea bolii ca totalitate, în relaţie cu cifra 99 reluată cu fiecare termen al seriei. Finalitatea terapeutică raportează efectul cumulativ creat, la semantismul formei verbale imperative, ca în varianta „de apucat”, din care selectăm un segment:

Desfă-l pe cutare
De 99 de apucături,
De 99 de întâlnituri,
De 99 de aplecături,
De 99 de deocheturi,
De 99 de junghiuri,
Strâns cu ceas rău[44].

Structurile magice scot în evidenţă şi două modalităţi opozitive enumerative, care implică semantismul numeric, în scopul anulării stării maligne: enumerarea progresivă şi enumerarea regresivă.

Enumerarea numerică progresivă, frecventă în textele poetice magice, asociază de obicei - ca în exemplul selectat mai jos - repetiţia formei verbale imperative de alungare a bolii, corelată cu forma de vocativ, prin care textul numeşte factorul negativ ce trebuie anulat:

Crăpi, izdate, necurate, o dată,
Crăpi, izdate, necurate, de două ori,
Crăpi, izdate, necurate, de trei ori,
Crăpi, izdate, necurate, de patru ori,
Crăpi, izdate, necurate, de cinci ori,
Crăpi, izdate, necurate, de şase ori,
Crăpi, izdate, necurate, de şapte ori,
Crăpi, izdate, necurate, de şaptezeci de ori şapte![45]

Versul final fixează o limită superioară, unde acţiunea de distrugere a răului, împlinită progresiv, atinge cota maximă, exprimată numeric printr-un multiplu de şapte.

Procedeul enumerării regresive, începe - de obicei - cu cifra 10, ca limită superioară, încheind secvenţa cu cifra 0, subliniind astfel detaşarea treptată a bolii din organism, până la eliminarea ei definitivă:

---

[44] ***Ibidem***, p. 223.
[45] ***Ibidem***, p. 165.

Brâncă zece,
Brâncă nouă,
Brâncă opt,
Brâncă şapte,
Brâncă şase,
Brâncă cinci,
Brâncă patru,
Brâncă trei,
Brâncă doi,
Brâncă una,
Brâncă nici una[46].

În unele variante, seria enumerativă regresivă cuprinde numai succesiunea cifrelor, ca în următorul fragment de descântec „de gâlci": „nouă, opt, şapte, şase, cinci, patru, trei, două, una, nici una, ptiu"[47]. Interpretarea textului se face simultan cu efectuarea unor gesturi rituale, cu valoare terapeutică: „se descântă frecând locul cu clăbuci de săpun". În sincretismul praxis-poesis se stabileşte un raport de corespondenţă, astfel încât fiecărei cifre îi corespunde un gest complet de frecţionare locală, limbajele cooperând – în intenţia practicianului – la anularea bolii. Efectul regresiei numerice susţinut prin acţiunea cu valoare terapeutică reală, este intensificat şi prin gestul explicitat în finalul secvenţei discursive. În mentalitatea magică, saliva este o secreţie înzestrată cu o putere magică sau supranaturală, având un dublu aspect: ea reuneşte sau separă, vindecă sau nimiceşte, alină sau ultragiază[48]. Ambivalenţa salivei ca simbol al creativităţii şi al distrugerii satisface dublul aspect funcţional al descântatului, de detaşare a stării negative şi de refacere a echilibrului.

Într-o altă formulă combinatorie, numerele înseriate descrescător, sunt grupate binar, în relaţie cu o pereche de opoziţii, repetată, ca în textul de descântec „de descleştat":

10 oase încleştate,
9 oase descleştate;
9 oase încleştate,
8 oase descleştate;
8 oase încleştate
7 oase descleştate;
7 oase încleştate
6 oase descleştate;
6 oase încleştate
5 oase descleştate;
5 oase încleştate
4 oase descleştate;
4 oase încleştate
3 oase descleştate;
3 oase încleştate
2 oase descleştate;
2 oase încleştate
1 os descleştat;
1 os încleştat
Nimic în trupul cutăruia
Nu s-a aciuat[49].

Operaţia de scădere, de la 10 la 0, realizată în succesiunea grupurilor binare care reiau şi întăresc semantic contrastul dintre aspectul negativ al bolii şi cel pozitiv, de vindecare („încleştat" – „descleştat"), alături de reluarea lexemului care denotează zona din corp afectată („oase”), contribuie în ansamblu la împlinirea funcţiei terapeutice-magice.

---

[46] *Ibidem*, p. 164.
[47] *Ibidem*.
[48] J. Chevalier, A. Gheerbrandt, *op.cit.*, III.
[49] A. Gorovei, *op. cit.*, p. 164.

★

Sintezele mentale fundamentate pe legile magice generează două modalităţi esenţiale de implicare a cromatismului simbolic, în expresie poetică: monocromatismul în relaţie cu principiul magic simpatetic şi policromatismul ca aplicaţie a principiului magic al totalităţii.

Unicromatismul simpatetic care vizează trei dominante de culoare: roşu, galben şi alb, pune în relaţie de corespondenţă simptomatologia specifică bolii şi unele componente ale limbajelor simbolice verbal-poetic şi obiectual-ritual, în manifestarea lor sincretică.

Aspectul fizic maladiv – „roşaţa” (în terminologie populară) – solicită o intervenţie în planul poetic, al praxisului ritual, corelat cu planul poesisului, prin performarea „descântecului de roşaţă”: apoi îl pune într-o cârpă legată cu fir roşu, care se aşează pe partea bolnavă şi se zice:

Veni un om
Mare, roşu,
Luă o secure
Mare, roşie,
Tăie un copac
Mare, roşu,
Omul tăia aşchiile,
Sărea brânca.
....
Şi cutare
Curat rămânea[50].

Regula analogiei magice, similia similibus curantur, asociază obiectul ritual (marcat cromatic – „cârpa legată cu fir roşu” – utilizat în relaţie cu actul ritual) şi textul magic, care reliefează culoarea, prin procedeul repetiţiei. În complexitatea fenomenului cultural magic, elementele de etnoiatrie cu efect terapeutic real, precum „usturoiul”, conlucrează cu elemente simbolice-magice, cu implicaţii psihoterapeutice, în structura de comunicare. În strategia textuală, acţiunile simbolice în succesiune („veni un om” – „luă o secure” – „tăie un copac” – „omul tăia aşchiile”) conotează îndepărtarea progresivă a răului de trupul uman. Prin mecanismul analogic magic aplicat textului poetic, se descifrează sensul figurat-simbolic, explicitându-se progresiv intenţia de anulare a maladiei („omul tăia aşchiile,/ sărea brânca”), urmată de cea de refacere a bolnavului („şi cutare/ curat rămânea”).

Acelaşi model mental dirijat de principiul magiei simpatetice se obiectivează în unele variante de descântec „de gălbinare” care construiesc un univers imaginar uniformizat cromatic, cuprinzând o pluralitate de obiecte:

Văzui case galbene,
Cu păreţi galbeni,
Cu uşi şi uşori galbeni,
Cu fereşti galbene,
Cu acoperăminte galbene[51].

---

[50] *Ibidem*, p. 177.
[51] *Ibidem*, p. 324.

În derularea textului magic, din acest ansamblu diversificat se selectează actantul care urmează să intervină în sensul vindecării. Particularizarea acestuia, prin enumerarea unor detalii vestimentare, întăreşte rolul factorului terapeutic imaginat de text; repetiţia monocromatică pune încă un accent acestui relief semantic:

Iar din o casă ca acelea
Ieşea o fată galbenă,
Cu papuci galbeni,
Cu colţuni galbeni,
Cu rochiţă galbenă,
Cu bariz galben.

Evidenţierea conotativă continuă prin prezentarea instrumentarului utilizat într-o acţiune de purificare:

Şi în mână
Cu un hârleţ galben,
Cu o lopată galbenă,
Şi o mătură galbenă.

Coerenţa semantică a textului raportată la logica subordonată unor legi specifice mecanismului cauzal magic solicită folosirea consecventă, obsesivă a simbolului cromatic unificator. Dialogul care transpune relaţia dintre interpretul descântecului şi „fata galbenă", în universul imaginar al textului, explicitează semnificaţia obiectelor şi a actelor simbolice, de îndepărtare a impurităţilor, relevând intenţia de anihilare a stării maladive:

– Dar tu, fată,
Unde te duci?
– Mă duc
La groapa grâului,
Să-l rânesc
De mucegai şi de putregai.
– Tu, fata mea,
Nu te duce acolo,
Ci du-te
În spinarea lui cutare
Şi râneşte-i gălbănarea
Din inimă[52].

Printr-un mecanism analogic se solicită actul de anulare („râneşte") a bolii („gălbănarea") dintr-o parte componentă a trupului uman („inimă"), care constituie organul central vital. Textul evidenţiază o modalitate de exprimare pars pro toto, eliminarea răului „din inimă" semnificând înlăturarea bolii din întregul organism. Construcţia de dialog pune în valoare formele verbale care conotează intenţia acţiunii simbolice („mă duc" - „să rânesc"), anulată prin forma imperativă negativă („nu te duce") şi substituită prin acţiunea terapeutică („ci du-te" - „şi râneşte").

Relaţia magică simpatetică explică şi corespondenţa dintre simptomul bolii şi epitetul cromatic „alb" reliefat discursiv prin procedeul repetiţiei, în unele descântece „de albeaţă". Ca şi în situaţiile analizate anterior, monocromatismul se subordonează aceleiaşi cerinţe funcţionale, terapeutice şi psihoterapeutice.

– Unde te duci,
Fată albă,
Cu mătura albă?
– Mă duc
La biserica albă.
– Ce să faci
La biserica albă?
– Să mătur
– Albeaţa şi săgetăturile[53].

---

[52] *Ibidem.*
[53] *Ibidem*, p. 210.

Textul atestă o structură de dialog imaginar între descântătoare (prin transpunerea rolului practicianului în descântec) şi un actant construit în context poetic magic, ca strategie orientată în scopul restabilirii stării de sănătate. Corespondenţa simbolică cu implicaţii funcţionale între factorul de intervenţie („fata") - obiectul şi atributul cromatic „alb" în relaţie cu simptomul bolii „albeaţa", pe de altă parte, exprimă ideea de înlăturare a impurităţilor, a efectului negativ maladiv, şi de purificare, de refacere a persoanei afectate.

În forma substantivizată, „albul", textul de descântec denumeşte metaforic însăşi persoana prejudiciată, transpunând intenţia de reechilibrare prin forţa magică a cuvântului:

Iară albul
Va rămânea
Curat, luminat,
Ca Maica Domnului
Care l-a lăsat.

Acest final care asociază lexemul „albul", epitetelor „curat, luminat" şi comparaţiei „ca Maica Domnului/ care l-a lăsat", exprimă progresiv şi cumulativ ideea restabilirii totale a individului.

În unele cazuri, simbolismul magic simpatetic situează culoarea în afara ocularităţii imaginii legată de echivalenţa semantică cu aspectul fiziologic al bolii. Într-o variantă de descântec „de obrintit", monocromatismul simbolic magic „negru" subliniază starea generală de suferinţă provocată de boală.

Peste-o mare neagră
Zbiară o oaie neagră;
Peste un câmp negru
Latră un câine negru;
Dă un cioban negru chiot[54].

Textul („de obrintit") alcătuieşte o lume care relaţionează registrul imagistic, vizual-spaţial (reprezentat prin cele două componente simbolice, „marea" şi „câmpul") cu cel sonor (evidenţiat prin grupurile verbale: „zbiară o oaie", „latră un câine", „dă un cioban chiot"), în relaţie cu atributul „negru", ca simbol unificator. Varianta este organizată pe contrastul dintre manifestarea sonoră şi tăcere, monocromatismul fiind asociat semantic zgomotului. În desfăşurarea textului de descântec, vindecarea dorită este marcată simbolic prin trecerea la polul pozitiv al anulării culorii şi a acţiunilor cu implicaţii sonore:

Tăcu oaia din zbierat,
Câinele din lătrat,
Ciobanul din chiotit.
Să treacă cutăruia
Din obrintit[55].

În alte situaţii, funcţionalitatea culorii respectă regula contrastului magic; negativ în relaţie cu negativ generează un efect pozitiv:

---

[54] *Ibidem*, p. 367.
[55] *Ibidem*.

Cinci oameni negri,
Cu ciubote negre
Cu căciuli negre,
Cu ochi negri,
Să vă duceţi
La cutare,
Să-i luaţi
Cei răi...[56].

Segmentul de text decupat dintr-o variantă de descântec „de cei răi" (denumind în terminologie populară criza de epilepsie) stabileşte o relaţie de corespondenţă magică între culoarea negru, cu semantism negativ, şi manifestarea maladivă. Anihilarea factorului malefic care produce boala este realizată prin acţiunea unui actant imaginar, cu atributul cromatic „negru". Procedeul multiplicării sugerat de utilizarea pluralului, („cinci oameni"), al individuallizării actantului colectiv şi corelat, procedeul repetiţiei cromatice contribuie la reliefarea unei entităţi simbolice, destinate intervenţiei terapeutice.

Acelaşi mecanism magic se aplică şi unor variante „de bubă", care încipuie o lume omogenizată cromatic, organizată în două secvenţe descriptive, prima detaliind instrumentarul simbolic, iar cea de-a doua imaginea actantului;

I --> II

S-a dus
Omul negru,
Cu boii negri,
Cu plugul negru,
Cu răsteu negru,
Cu jugul negru,
Cu lopăţica neagră,
Boul negru,
Pohovnicioara neagră

Omul negru,
Cu cămaşa neagră,
Cu cuşma neagră,
Cu jiletca neagră,
Cu sumanul negru,
Cu ciubota neagră,
Cu biciuşca neagră[57]

Prezentarea conţinuturilor diversificate constituie o modalitate specifică strucurilor magice poetice, de singularizare a universului construit. Prin uniformizarea cromatică şi repetarea culorii se realizează un efect cumulativ, cu implicaţii funcţional-magice, explicitat chiar de text, prin folosirea formei de plural, care dă sugestia totalităţii, la capătul enumerărilor prezentate anterior: *S-a pornit cu aceste negre.*

Aceste procedee conlucrează, în continuare, în unitatea textului magic, cu contrastul realizat prin negarea sensului figurat al actului săvârşit şi prin afirmarea semnificaţiei terapeutice a acestuia, prin explicitare. Prin elementul cromatic unificator şi prin reluarea verbului, cu trecerea de la forma negativă la cea afirmativă, textul marchează anihilarea stării maladive:

---

[56] *Ibidem*, p. 276.
[57] *Ibidem*, p. 261.

Şi n-o arat
Ogoru negru,
Dar o arat
Şi o secat
Buba neagră[58].

Policromatismul impus de necesitatea conturării unei imagini atotcuprinzătoare a bolii ce trebuie eliminată integral şi ireversibil, se include de obicei într-o structură enumerativă mai amplă care utilizează culoarea cu conotaţii care depăşesc aspectul imediat, al relaţiei cromatice.

Imaginea factorului generator al bolii (soarele cu acţiune malefică) realizată ca totalitate cu variabile cromatice,

Tu, soare alb,
Tu, soare negru,
Tu, soare roşiu,
Tu, soare turchez,
Tu, soare vişiniu,

este întregită printr-un cumul de epitete cu valoare afectivă, comunicând expresiv reacţia de protest a omului împotriva forţei cosmice maligne: *Tu, soare clocit,/ Tu, soare împuţit, / Tu, soare înăcrit...*[59].

Enumerarea continuă cu atribute care transpun metaforic aspecte simptomatologice ale insolaţiei, în terminologie populară, „de soare sec": *Tu, soare cu ţapă,/ Tu, soare cu vifor...*[60].

Revenind la seria pluricromatică, contrastul alb-negru, frecvent în textele magice terapeutice, se circumscrie viziunii simbolice integratoare asupra lumii ca totalitate duală. Componenta solară a macrouniversului, caracterizată printr-un dualism intrinsec, este marcată simbolic prin ambivalenţa cromatică, reprezentând unitatea antitetică a forţelor evolutive, diurne şi regresive, nocturne.

Întreaga structură enumerativă, care urmează adresării repetate („tu, soare"), se relaţionează cu verbe semnificând intenţia de îndepărtare a răului şi de restabilire a stării de sănătate.

Seria enumerativă care creionează prin cumul cromatic imaginea bolii ca varietate în entitate se încheie frecvent cu un vers ce aplică într-un alt mod principiul magic al totalităţii menţionând numeric, hiperbolic, unitatea diversificată:

Bubă neagră,
Bubă roşie,
Bubă vânătă,
Bubă de 99 de feluri...[61].

Unele structuri poetice magice surprind raportul parte-întreg, prin relaţionarea monocromatismului simpatetic cu pluricromatismul, determinată de legea magică a configurării răului ca totalitate, în vederea anulării integrale a acestuia. Într-o variantă de descântec „de gălbinare", versul iniţial care subliniază cromatismul magic simpatetic, *Gălbinare galbenă*, se corelează cu versurile următoare, care ilustrează universul imaginar, configurând totalitatea (boala) în trei moduri: prin extremele

---

[58] *Ibidem*, p. 262.
[59] *Ibidem*, p. 385.
[60] *Ibidem*.
[61] *Ibidem*, p. 253.

„alb"-„negru", prin cumul cromatic şi, în final, prin imaginea unui întreg marcat numeric, diferenţiat intern:

Gălbănare albă, *Gălbănare roşie,*
Gălbănare neagră, *Gălbănare de 9 feluri...*[62].

Grupajul de versuri care semnalează o strategie de comunicare directă cu boala, se relaţionează cu necesitate cu versurile următoare care semnifică intenţia de anulare a stării maladive, prin formele verbale de conjunctiv cu valoare imperativă: *De la cutare/ Să piei,/ Să răspiei*[63].

---

[62] *Ibidem*, p. 323.
[63] *Ibidem*.

FRĂSINELUL, UN OBICEI DIN SUDUL OLTENIEI

MARCELA BRATILOVEANU POPILIAN

Din bogăţia ansamblurilor rituale ce au ca element principal o plantă, ne vom referi la un obicei de tip arhaic, practicat în câteva localităţi din sudul Olteniei, de Înălţare, cunoscut sub numele de **frăsinel**[1] şi care, potrivit informaţiilor pe care le deţinem, nu a beneficiat încă de o prezentare mai amplă în literatura de specialitate. Aceasta, atât datorită faptului că este vorba de unele practici ce aveau încă din perioada celor dintâi preocupări etnografice şi folcloristice de la noi o arie restrânsă, cu insule izolate, dar mai ales lipsei unor investigaţii amănunţite, întreprinse asupra întregului tezaur popular al provinciei istorice Oltenia, deziderat ce se cere înfăptuit de urgenţă. Informaţiile bibliografice sunt sumare, cel puţin în stadiul actual de cunoaştere a problemei, materialul consemnat constând în primul rând din descrierea obiceiului, aşa cum se prezenta în ultima fază a practicării lui, în deceniile patru şi cinci ale secolului nostru, fără a avea pretenţia elucidării problematicii ivite.

În răspunsurile atât de generoase la chestionarul lansat de N. Densusianu, printre practicile de Înălţare, sărbătoare cunoscută în popor sub numele de Ispas, apare o scurtă însemnare din Gângiova (Dolj), unde în această zi „lumea merge la frăsinet"[2]. O practică asemănătoare semnalează Simion Florea Marian şi în Banat, unde, „cei hălăduiţi (de mâini, picioare, de capete) obişnuiau să se culce afară în câmp între florile de frăsinică în ziua de Tudoruşe, în credinţa că le va lua boala. În această noapte se spune că se rupeau halele frăsinicei"[3].

La Argetoaia (Dolj), unde potrivit răspunsurilor la chestionarul lansat de B.P. Hasdeu frăsinelul şi alunul sunt socotite plante „sfinte", de Înălţarea Domnului „oamenii bolnavi se culcă pe acele plante spre a se tămădui de bolile de care suferă"[4]. De asemenea, şi la Ploieşti (Dolj) frăsinelul este socotit sfânt: „În noaptea Înălţării oamenii bolnavi se

---

[1] Obiceiul ne-a fost semnalat de regretatul prof.univ.dr.docent C.S. Nicolăescu-Plopşor, membru corespondent al Academiei Române, unul dintre cei mai buni cunoscători ai etnografiei şi folclorului oltenesc. Reputatul profesor ne-a semnalat practicarea acestui obicei în satul Perişor (jud. Dolj), cu îndemnul de a-l studia. Modestele noastre referiri la practica amintită se doresc a fi un tardiv omagiu adus marelui dispărut, căruia îi aducem şi pe această cale un prinos de recunoştinţă.

[2] Adrian Fochi, *Datini şi eresuri populare de la sfârşitul secolului al XIX-lea*, Bucureşti, Editura Minerva, 1976, p. 152.

[3] Simion Florea Marian, *Sărbătorile la români*. II. *Păresimile*, Bucureşti, 1899, p. 331.

[4] *Răspunsurile la Chestionarul B.P. Hasdeu*, B.A., Ms. rom. 3422, f. 11.

R.E.F., tom 41, nr. 5–6, p. 415–420, Bucureşti, 1996

duc acolo unde creşte acea buruiană, chiar de seara având cu ei o oală nouă. Se culcă lângă buruiană şi oala o pune sub buruiană şi dimineaţa când se scoală caută în oală şi de va găsi iarbă sau flori, omul acela se face sănătos iar de va găsi ţărână sau pământ, omul acela crede că moare”[5]. O consemnare provenită din Nenciuleşti (Teleorman), relevă un scenariu asemănător. Şi aici de Ispas „se duc la frăsiori după sănătate cu o strachină, cu trei turte, se culcă la umbra unui frăsior; după ce se scoală, dacă găseşte foi verzi, atunci este semn că trăieşte, dacă este uscat, moare”[6].

Charles Laugier, reputat medic şi etnolog craiovean, înfăţişează o practică oarecum asemănătoare, performată însă de Sf. Gheorghe şi care se înfăţişa astfel: „În noaptea de Sf. Gheorghe oamenii bolnavi, care sunt luaţi din sfinte, se duc la biserica Frăsinet din acest judeţ, adică la izvorul tămăduirii. Dacă nu poate bolnavul să se ducă, îi aduce cineva din familie o cămaşă de-a lui şi o oală de Tg. Jiu cu apă neîncepută, de la trei fântâni oarecare şi doarme cu acel care a adus cămaşa. Dimineaţa când se scoală se uită în oală. Dacă găseşte ramura de măslin verde în această oală, e semn de leac, iar dacă găseşte pământ, a treia zi moare bolnavul. Tot aşa şi bolnavii care se duc în persoană”[7]. Deşi această relatare pare pe alocuri destul de confuză, prin adaosul de informaţii relevă şi alte ipostaze ale magicului, ce pot ajuta la descifrarea şi reevaluarea semnificaţiilor rituale.

Toate aceste însemnări relevă un ritual iatric şi de prefigurare a viitorului legat în special de starea de sănătate a individului, desfăşurat într-un segment temporal marcat de eficienţă. Frăsinelul apare de această dată ca o plantă consacrată, înzestrată cu anumite virtualităţi, activate în acest fragment de tip fast, de asemenea consacrat. O serie de plante relevă de fapt valenţe mitico-religioase şi virtuţi terapeutice în anumite momente ale ciclului calendaristic şi cu precădere la Sânziene, sărbătoare ce marchează solstiţiul de vară, dar şi la Înălţare şi Rusalii, sărbători desfăşurate de asemenea în plină vară şi care prin practicile rituale performate prezintă de asemenea şi o simbolistică solstiţială. Virtuţile terapeutice ale plantelor sunt activate în această perioadă de timp fie prin cules ritual, fie prin alte practici magice menite a potenţa ritul.

Practicile legate de planta cunoscută în popor sub numele de frăsinel, se desfăşoară la sfârşitul ciclului pascal, de Înălţare. Obiceiul pe care încercăm să-l prezentăm poartă numele de Frăsinel ca şi planta care promovează anumite practici rituale într-un anumit segment temporal. Frăsinelul (Dictamnus albus) este o plantă ierbacee, cu miros penetrant, care creşte prin locuri uscate, stepice, pe lângă păduri şi tufărişuri şi care conţine ulei eteric, substanţe amare saponine, dictominină hesperidnă, având rizomul şi rădăcina diuretice şi vermifuge şi scoarţa tonică[8]. Mâncat de cerbii răniţi, frăsinelul ajută la eliminarea spontană a săgeţilor, astfel că „e de ajuns să mănânce frăsinel, pentru ca săgeţile să pice afară”[9]. În preajma unei lumânări aprinse, după o zi caldă şi liniştită, „oleul degajat se inflamează, planta înconjurându-se de o aureolă luminoasă”[10]. Potrivit mentalităţii arhaice şi unei gândiri magice, chiar şi numai aceste însuşiri sunt suficiente pentru atribuirea unor virtualităţi deosebite, evidenţiate şi de denumirile populare sub care mai este cunoscut frăsinelul: „iarba focului”, „iarba luminii”, „iarba o mie bună”[11]. Ritualul Frăsinelului, aşa cum se desfăşura în zona cercetată, relevă plantei atribute magico-terapeutice, pe care vom încerca să le evidenţiem şi pe cât posibil să le descifrăm.

---

[5] *Ibidem*, f. 352.

[6] Adrian Fochi, *op. cit.*, p. 152.

[7] Charles Laugier, *Sănătatea în Dolj (Monografie sanitară)*, Craiova, 1910, p. 108–109.

[8] *Flora Republicii Populare Române (VI)*, redactor principal acad. Traian Săvulescu, Bucureşti, Editura Academiei, 1958, p. 180; Valer Butură, *Enciclopedia botanică românească*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1979.

În urmă cu câteva decenii, la Perişor, Giubega, Galiciuica, Băileşti şi Întorsura, aşezări din judeţul Dolj, situate în Câmpia Băileştilor, noaptea de Înălţare era consacrată acestei practici, menită să promoveze sănătatea şi să prospecteze viitorul celor aflaţi în dificultate. La data primelor noastre investigaţii de teren din anul 1968[12], Frăsinelul nu se mai practica, obiceiul fiind însă încă viu în memoria colectivă, ca şi în prezent. Cât priveşte aria sa de răspândire, aceasta a fost, probabil, într-o etapă anterioară, mai întinsă, în timp cunoscând un proces de restrângere, fie ca urmare a căderii în desuetudine a obiceiului, a contaminării cu alte practici performate în diferite momente ale ciclului calendaristic ori a descompunerii acestora. Schimbările petrecute în flora locală ar fi putut de asemenea duce, pe alocuri, la dispariţia practicii legată de planta ce a dat numele obiceiului. Dacă la Gângiova, sat din sudul judeţului Dolj, răspunsurile la chestionarul lansat de N. Densusianu înregistrează o practică de Înălţare, când „se merge la frăsinet”[13], în prezent memoria colectivă nu mai păstrează nici cele mai vagi urme, aspect valabil şi pentru aşezările învecinate[14]. Sfera investigaţiei noastre rezumată doar la sudul Olteniei ar putea fi lărgită prin cercetări, cel puţin într-o primă etapă, în Banat şi Teleorman, unde au fost semnalate astfel de practici.

Se cuvine totodată să supunem atenţiei consemnarea lui Charles Laugier[15], de altfel un bun cunoscător al vieţii etno-folclorice din Oltenia, dar care în cazul de faţă conţine o serie de elemente ce ne îndreptăţesc să o considerăm ca fiind mai degrabă rezultatul unor informaţii diferite, concentrate apoi într-o singură relatare. La această părere ne-au condus cele două coordonate, temporală – noaptea de Sf. Gheorghe – şi spaţială – „biserica Frăsinet” din acest judeţ. Existenţa unui sat cu numele de Frăsinetul de Pădure în fostul judeţ Romanaţi, par a fi creat confuzia. Oricum, la Frăsinetul de Pădure[16], potrivit informaţiei pe care o deţinem, nu se cunoaşte un asemenea obicei. Cum într-o cercetare pot apărea elemente noi, demersul nostru se situează sub rezerva acestora.

---

[9] I.A. Candrea, *Folklorul medical românesc comparat*, Bucureşti, 1944, p. 278.

[10] Zach.C. Panţu, *Plantele cunoscute la poporul român*, Bucureşti, 1905, p. 103.

[11] Alexandru Borza, *Dicţionar etnobotanic*, Bucureşti, Editura Academiei, 1968.

[12] Inf. Călin Goţa, 82 de ani, com. Perişor, jud. Dolj, 1968.

[13] Adrian Fochi, *op. cit.*

[14] Inf. Mitea Firu, 77 de ani, com. Gângiova, jud. Dolj, 1933.

[15] Charles Laugier, *op. cit.*

[16] Inf. Pălcău Gheorghiţa, 67 de ani, sat Frăsinetul de Pădure, com. Dobrosloveni, jud. Olt, 1993.

Ritualul Frăsinelului, practicat în satele menţionate, se desfăşura în exclusivitate în mediul silvanic, în poienile pline cu frăsinel, îndeobşte Turtanu şi Poiana Brăzdată. Bolnavul, însoţit de membrii familiei, era vegheat şi îngrijit de o persoană de sex opus, aflată în deplină stare de sănătate. Cei doi devin „fraţi" şi „surori de cruce", calitate păstrată de-a lungul întregii vieţi. Structura obiceiului poate fi lesne desprinsă din relatarea unuia dintre participanţi: „Era o fată care nu vedea bine. Au venit părinţii ei şi m-au rugat să merg la Frăsinel, la Poiana Brăzdată din Pădurea Tirului. Au luat mâncare multă la ei, ouă, roşii, azme de pâine, carne friptă, brânză, băutură. I-am făcut culcuşul lângă tufele de frăsinel şi am stat la capul ei toată noaptea. Fata trebuia să doarmă sub frăsinel. Eu nu aveam voie să dorm. Am îngrijit-o toată noaptea, îi dădeam mâncare, apă, tot ce avea nevoie. Am mâncat toţi acolo şi resturile de mâncare le-am lăsat pe loc, pe poiană. Dimineaţa, înainte de răsăritul soarelui, am plecat acasă, unde mi-a dăruit un prosop şi eu i-am dat ei un batic. Şi acum ne zicem frate şi soră. Ea trăieşte şi acum, este măritată, a ajuns bine. La Frăsinel am mers trei ani la rând"[17].

Toate informaţiile converg spre o structură unitară a obiceiului, relevând totodată şi atmosfera de veselie, sărbătorească. La ospăţul comun, desfăşurat în pădure, în preajma tufelor de frăsinel, alături de cei doi protagonişti participă şi familiile acestora. Mesajele verbale de felul „Să fie bine, sănătate", „Să meargă toate bine"[18] etc. erau menite să influenţeze benefic şi să potenţeze ritul în sensul dorit.

Momentul este propice şi pentru prospectarea viitorului persoanei bolnave, care putea fi întrevăzută prin diferite „semne". Astfel, sub arbust se aşeza un vas cu apă, iar dacă dimineaţa găseau în el o insectă, o vietate, acesta putea fi un indiciu aproape sigur de însănătoşire; altminteri, bolnavului nu i se dădeau mari şanse de viaţă"[19].

O practică asemănătoare ce vizează de asemenea dobândirea sănătăţii a fost semnalată la Cojmăneşti (Mehedinţi), unde planta investită cu valenţe iatrice este alunul, cunoscută pentru multiplele sale virtualităţi şi prezentă în numeroase momente ale ciclului calendaristic. Potrivit informaţiei de aici, în „noaptea Ispasului înflorea alunul şi tot în această noapte se scutura. Cine e bolnav e bine să ia cu el un veşmânt negru şi să se ducă să adune floarea scuturată şi s-o bea; crede că va scăpa de boală"[20].

În baza acestor practici de prosperare a sănătăţii se află probabil credinţa potrivit căreia între oameni şi unele specii de arbori există legături mitice[21], care se manifestă în momente şi locuri consacrate, arborii putând „primi boalele de care suferă un om şi de care acesta vrea să scape"[22]. Virtuţile terapeutice ale arborilor sunt relevate şi de alte practici, cum bunăoară cea întâlnită în Franţa unde „il n'est rare de rencontrer au printemps une mère en pleurs, agenouillée devant un aubepire priant avec ardeur un efant fievreux, quelle tient dans ses bras"[23].

---

[17] Inf. Iana Constantin, 62 de ani, com. Perişor, jud. Dolj, 1993.

[18] Inf. Petre Bălan, 85 de ani, com. Perişor, jud. Dolj, 1933; inf. Marineta Gionea, 63 de ani, com. Perişor, jud. Dolj, 1993.

[19] Inf. Maria Ghiţă, 64 de ani, com. Perişor, jud. Dolj, 1993.

[20] A.F.C., *Caiete de folclor*, 400, inf. din Cojmăneşti (Mehedinţi), culegător înv. Păsărescu, 1932.

[21] Mircea Eliade, *Morfologia religiilor. Prolegomene*, Bucureşti, Editura „Jurnalul Literar", 1980, p. 176.

[22] Tache Papahagi, *Mic dicţionar folkloric*, Bucureşti, Editura Minerva, 1979, p. 67.

Aceeaşi valoare magică se atribuie măceşului şi în spaţiul cultural românesc, unde mărţişoarele sunt depuse pe crengi de măceşe pentru ca purtătorul să fie apărat împotriva frigurilor[24]. Frăsinelul poate fi considerat de asemenea o plantă magică, înzestrată cu forţe terapeutice, manifestate într-un anumit moment al ciclului calendaristic.

Cum în plan magic între lumea animală şi cea vegetală are loc un transfer de forţe, plantele sunt răsplătite cu ofrande alimentare, a căror abundenţă are valori stimulatorii. Resturile alimentare de la ospăţul comun rămân pe loc, în pădure, lângă tufele de frăsinel şi, pentru eficienţa ritului, se cuvine să fie cât mai bogate. Dintre alimentele consumate nu trebuie să lipsească ouăle, menite a provoca fertilitatea şi în general regenerarea. Practici similare de răsplătire prin depunere de ofrande alimentare au fost semnalate şi în cazul culegerii unor plante magice, cum bunăoară popelnicul[25] ori mătrăguna. O funcţie compensatorie şi stimulatorie prezintă de asemenea şi practica îngropării resturilor alimentare de la masa de Crăciun la rădăcina unui pom roditor, de obicei a unui măr, pom ce, potrivit unei viziuni mitice, poate conferi sacralitatea[26].

O altă componentă a practicii Frăsinelului este „înfrăţirea" consfinţită prin comuniune alimentară şi schimb de daruri, rituri prezente în toate scenariile de acest fel, menite să consacre acest act şi să marcheze trecerea celor doi protagonişti la o nouă stare[27]. Fraternitatea rituală de tipul „înfrăţirii" şi „însurăţirii" este un rit străvechi, întâlnit la populaţiile nord şi sud-dunărene şi în general în lumea iliro-tracă[28], având largi arii de difuziune în zona culturală sud-est europeană[29]. Ritul de fraternizare, aşa cum se prezintă în majoritatea zonelor etnografice din ţară, face parte din categoria riturilor de trecere, specifice copilăriei şi prezintă un calendar mai consolidat în ciclul de primăvară. De menţionat că în zona cercetată „prinderea" de „fraţi" şi de „surori de cruce" are loc doar în cadrul ritualului cunoscut sub numele de Frăsinel, în forma reconstituită de noi, ce pare a fi mai degrabă rezultatul contopirii mai multor practici sezoniere. Înfrăţirea dintre persoane de sex opus, consfinţită în preajma unei plante, a fost semnalată şi în alte zone etnografice, cum bunăoară în

---

[23] *Ibidem.*

[24] *Ibidem.*

[25] Lucia Apolzan, *Carpaţii – tezaur de istorie*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1987, p. 145.

[26] Gheorghe Pavelescu, *Cercetări asupra magiei la românii din Munţii Apuseni*, Bucureşti, Institutul Social Român, 1943, p. 55–56.

[27] Nicolae Constantinescu, *Relaţii de rudenie în societăţile tradiţionale. Reflexe în folclorul românesc*, Bucureşti, Editura Academiei, 1987, p. 97.

[28] Romulus Vulcănescu, *Mitologie română*, Bucureşti, Editura Academiei, 1985, p. 338.

[29] Octavian Buhociu, *Folclorul de iarnă, ziorile şi poezia păstorească*, Bucureşti, Editura Minerva, 1975, p. 286–287.

Mehedinţi şi în Gorj, unde acest act se face prin ocolirea unui măr[30], pom prezent în riturile de etapă; ca şi în cazul Frăsinelului, nu lipsesc ouăle roşii.

O altă secvenţă bine marcată este aceea a schimbului de daruri dintre cei doi protagonişti ai ritului. Informaţiile relevă în principal daruri sub formă de prosoape şi batiste, nelipsite în ceremonialurile de trecere, dar şi alte obiecte. Potrivit unei informaţii din Galiciuica, băiatul, care era tâmplar, a oferit un şifonier, fata dăruindu-i în schimb o cămaşă[31]. Şi această secvenţă, a schimbului de daruri, poate veni în sprijinul ipotezei emise mai înainte şi potrivit căreia într-o etapă anterioară a existat şi un rit obişnuit de „înfrăţire", care apoi a migrat şi s-a consolidat în obiceiul Frăsinelului, care prezintă un ritual mult mai complex.

Consecinţele ce decurg din această nouă ipostază survenită între cei doi tineri se manifestă prin ajutor reciproc în momentele mai dificile, prin respect datorat unul altuia tot restul vieţii şi prin interdicţia expresă a căsătoriei.

Se pare că presiuni de ordin politic şi social, exercitate după cel de-al doilea război mondial, au acţionat în direcţia încetării practicii Frăsinelului, în eficienţa căruia mai cred încă unii dintre locuitorii acestor sate.

---

[30] Adrian Fochi, *op. cit.*, p. 155.

[31] Inf. Elena Florescu, 78 de ani, născută în Galiciuica (Dolj), Craiova, 1993.

CARACTERISTICILE PORŢILOR DE LEMN DIN SATELE FEREŞTI ŞI CĂLINEŞTI, MARAMUREŞ

STELU ŞERBAN

Lucrarea de faţă se bazează pe repertorierea porţilor de lemn cu trei şi cinci stâlpi, cercetare efectuată în luna martie a anului 1995 de către Ion Blăjan şi Stelu Şerban muzeografi la Muzeul Ţăranului Român. Cercetarea a cuprins toate porţile cu trei şi cinci stâlpi, cu acoperiş pe toată lungimea, indiferent dacă aveau stâlpii ornamentaţi sau măcar traforaje. Dintre porţile cu acoperiş parţial s-au reţinut numai cele cu stâlpi decoraţi. De asemeni s-au înregistrat fără excepţie porţile de tip vraniţă, îndeosebi pentru valoarea lor documentară în ceea ce priveşte evoluţia gospodăriei ţărăneşti. Numărul tuturor porţilor este de 66 în Fereşti, din care o vraniţă, şi de 174 în Călineşti, din care 20 de vraniţe. Comparat cu perioadele anterioare numărul este net superior. Astfel, Francisc Nistor menţionează că în anul 1911 existau pe Valea Cosăului (care cuprinde pe lângă cele două sate de care ne ocupăm, încă trei: Budeşti, Sârbi şi Corneşti), 31 de porţi şi vraniţe, în timp ce prin anii '60 acelaşi cercetător număra 785 de porţi cu stâlpi decoraţi în întreaga zonă a Maramureşului.

Despre decoraţia obiectelor de artă ţărănească numeroşi cercetători (Paul Petrescu, Georgeta Stoica, Boris Zderciuc) sunt de acord că motivele ornamentale şi dispunerea lor în registre este strâns legată de funcţia obiectului respectiv. Această apreciere trebuie însă înţeleasă nu în detaliul motivelor, ci considerând relaţia util-frumos în cazul fiecărui obiect. Astfel, dacă un căuc are funcţii strict utile la început şi puţine decoraţii abia crestate, cu timpul devenind obiect de podoabă şi de distincţie, ornamentaţia sa se va îmbogăţi reliefându-se puternic. Pe de altă parte, există o serie de motive repetate constant pe majoritatea obiectelor de artă ţărănească: discul solar şi derivatele sale geometrizate, rozeta, rombul, pătratul şi triunghiul, apoi arborele vieţii, în cele trei variante ale sale, calea rătăcită şi altele.

Încercând deci să încadrăm ornamentica porţilor repertoriate trebuie să pornim de la caracterul lor strict funcţional şi apoi să precizăm caracterul estetic şi, în unele cazuri, după cum vom vedea, pe cel simbolic.

Poarta are în primul rând funcţia de integrare socială a familiei în comunitatea satului. Pentru aceasta pledează porţile de tip vraniţă care, fiind asemănătoare cu vraniţa stânelor ciobăneşti, au acoperişul, fruntarul şi poarta mică identice cu elementele respective ale arhitecturii casei. Există de asemenea în Maramureş un tip

R.E.F., tom 41, nr. 5-6, p. 421-426, Bucureşti, 1996

intermediar de poartă, vraniţa cu boc, care nu are în plus faţă de vraniţa ciobănească decât un stâlp scurt şi masiv în jurul căruia pivotează poarta. Se poate astfel presupune că odată cu transformarea satelor din aşezări de tip răsfirat în aşezări de tip adunat a avut loc şi această trecere de la vraniţa clasică la poarta tip vraniţă şi apoi la poarta clasică cu trei stâlpi. Bineînţeles că această trecere nu se rezumă numai la modificarea porţii, ea având numeroase efecte şi în proporţionarea spaţiului gospodăriei, în fixarea raportului dintre ocol şi grădină, însă o putem menţiona ca un argument valabil privind funcţia socializatoare a porţii.

Alt argument este acela al porţilor masive nedecorate, însă construite pe trei stâlpi şi cu acoperiş continuu. Acestea sunt asemănătoare *constructiv* cu porţile de lemn din zona Ciucului sau cu cele din Mărginimea Sibiului influenţate de arhitectura săsească de tip urban. De altfel, în centrele urbane Baia Mare, Baia Sprie şi Sighetul Marmaţiei încă mai există porţi săseşti construite din piatră, masive şi cu acoperiş pe toată lungimea porţii. Prin urmare, soluţia constructivă a porţii clasice ar fi putut să apară, fie la trecerea amintită a aşezării de la structura risipită la cea adunată, fie prin împrumut din arhitectura săsească. În orice caz, ambele variante pledează pentru funcţia socializatoare a porţii. Înşişi ţăranii din Călineşti ne-au relatat că prin anii '50-'60 porţile-vraniţă erau majoritare în sat, abia ulterior ele fiind înlocuite de porţile pline.

Nu se poate însă limita analiza la caracterul funcţional. Aceasta ar însemna să se excludă din capul locului faptul că majoritatea porţilor maramureşene sunt obiecte de artă, întrunind deci cerinţele estetice privitoare la frumosul artistic. Simpla răsfoire a fotografiilor porţilor, dar şi a lucrărilor similare privind poarta maramureşeană întăresc această afirmaţie. Faptul că se impun *de la sine* aprecierii estetice dezinteresate derivă tocmai din caracterul lor de a fi obiecte de artă.

Determinarea specifică a unui obiect de artă este de a fi individualitatea care se prezintă, de a fi modalitate deschisă percepţiei artistice. Deşi în cazul porţii maramureşene producerea are caracterul unui meşteşug existând zeci de porţi identice atât ca decoraţie cât şi ca mărime, nu stă în unicitatea numerică şi nici în personalitatea meşterului individualitatea ei artistică, ci mai curând în extraordinara capacitate de mediere între individualitatea gospodăriei ţărăneşti şi spaţiul omogen al comunităţii satului. Plasarea ei în ansamblul gospodăriei îi consolidează acest caracter, reprezentând linia pe care coincid hotarul grădinii şi cel al ocolului. Raportul dintre ocol şi grădină a fost obiectul unei cercetări speciale foarte interesante a etnologului francez Claude Karnoouh. Ne limităm aici numai la relevarea interacţiunii dinamice dintre cele două spaţii, grădina fiind locul realizării şi deschiderii ocolului, ambele unificate în graiul maramureşean în cuvântul *stătut*. Poarta vine să actualizeze tensiunea acestui cuvânt în alegerea şi dispunerea motivelor ornamentale, adică în constituirea aspectului artistic. Astfel la majoritatea porţilor este recuperat ornamental materialul. Toate porţile repertoriate au stâlpii şi fruntarul din stejar, majoritatea având poarta mică, aripile porţii mari şi tăblia de deasupra porţii mici din brad. Decoraţiile transpun această materialitate. Câteva au frunze de stejar şi ghinde, un caz relevant fiind poarta meşterului Utan Mihai din Călineşti care are în ornamentaţia stâlpilor motivul structural al funiei întreruptă de discul solar şi de romb, înconjurat de o alternanţă de frunze de stejar cu ghindă. Frunze de stejar cu ghindă se află de asemeni şi pe arcul porţii mici la îmbinarea dintre stâlpi şi traversa orizontală. Plasarea acestui motiv pe arcul porţii mici, elementul cel mai solicitat al porţii, se regăseşte la încă şase porţi (1 în Fereşti şi 5 în Călineşti).

Motivul care recuperează cel mai clar naturalitatea materialului este arborele vieţii sculptat sau crestat pe stâlpi în multiple variante, funie continuă sau întreruptă, glastră cu flori cu tulpina dreaptă sau ocolită. Statistic am înregistrat în Fereşti (din 44 de porţi cu stâlpi decoraţi) motivul funiei în 15 cazuri, jumătate având asociate motive geometrice (rozetă) sau naturale (frunză de stejar). În alte 8 cazuri este crestată glastra cu flori în asociaţie cu dinţi de lup. Alte porţi au ca element central motive diferite, 8 au vrejul continuu, fie pe tot stâlpul şi, uneori, pe fruntar sau pe arcul porţii mici, fie la jumătate. Vrejul este încadrat de motive geometrice sau naturale; restul de 13 porţi au ca element central succesiune de motive geometrice (una singură are succesiune de motive naturale), şi anume, rozete, registre de linii drepte, triunghiuri şi romburi cu laturile crestate cu dinţi de lup.

În ceea ce priveşte satul Călineşti situaţia se prezintă întrucâtva diferit. Deşi avem şi aici aceleaşi tipuri de motive structurale, proporţia lor este alta. Din 91 de porţi cu stâlpii decoraţi 23 au ca element central motivul funiei înconjurată de figuri geometrice şi/sau naturale, 19 au pomul vieţii (glastra cu flori), fie asociată cu motive geometrice sau cu dinţi de lup, fie liber. Din restul porţilor, 32 au un vrej central întotdeauna însoţit de motive geometrice şi/sau naturale (lalea, struguri şi frunze) şi 22 au succesiune de motive geometrice asociate cu dinţi de lup, cu pomul vieţii sau cu motive naturale.

Comparând proporţia motivelor structurale de pe stâlpii porţilor din cele două sate se relevă că în ambele, simbolurile stabilităţii, arbore şi reprezentări geometrice, sunt superioare numeric celor de criză sau de interval, calea ocolită reprezentată de vrej. În Călineşti se constată o proporţie mai mare a simbolurilor de criză, ceea ce denotă o relativă nesiguranţă în raporturile personale cu natura (transpusă în naturalitatea materialului). Pentru Fereşti dimpotrivă, preponderenţa motivului arborelui denotă o deschidere stabilă a sufletului ţărănesc către natură.

În ceea ce priveşte raportul dintre elementele centrale şi cele de încadrare (care au funcţia de manifestare a elementului structural) se constată în ambele sate predominanţa câmpurilor de coexistenţă. Satul Fereşti are însă mai multe câmpuri decorate cu un singur motiv. Toate aceste date ne ajută să trecem la caracteristica simbolică a porţilor. Trebuie însă, în prealabil, să completăm analiza estetică cu celelalte grupe privilegiate de câmpuri decorative: traforajele de deasupra porţii mici şi arcul porţii mici. Pentru prima grupă se constată preponderenţa coloanei formată din succesiune de figuri geometrice (triunghiuri, romburi, cercuri, rozete, elipse ascuţite la vârf) sau naturale, mai rare (lalele, flori de cicoare, frunze). Crucea traforată se găseşte la 9 din cele 46 de porţi traforate în Fereşti, iar în Călineşti la 12 din 96 de porţi traforate. Al treilea motiv caracteristic, pomul vieţii, se găseşte la 3 porţi în Fereşti şi la 4 în Călineşti. Se remarcă aici proporţia mai mare de cruci traforate în satul Fereşti. În registrul decorativ al arcului porţii mici predomină simplitatea şi echilibrul. În Călineşti 41 de arce din 76 decorate au un singur motiv: dinţi de lup, funie sau rozetă, iar în Fereşti aceleaşi motive, luate de asemenea câte unul se află pe 36 de arce din 45 decorate. În rest coexistă câte două motive: în Călineşti 16 cu funie, rozetă, dinte de lup, frunză de stejar şi reprezentări de animale, iar în Fereşti 6 combinând aceleaşi motive. Numai 3 arce în Fereşti au un registru cu trei motive; dar în Călineşti aceleiaşi categorii îi aparţin 19 porţi. De menţionat deci proporţia mare de registre simple în Fereşti precum şi asocierile multiple de elemente naturale (vrej, lalea şi strugure) care încadrează centrul decorativ al arcelor porţilor din Călineşti. Această diferenţă, ţinând cont de poziţia registrului decorativ al arcelor, denotă, ca şi anterior pentru registrul stâlpilor, aceeaşi nesiguranţă în proporţionarea estetică pentru grupa porţilor călineştene.

Pentru a descrie caracteristica simbolică a porţilor repertoriate trebuie să analizăm relaţia, la care ne-am mai referit, dintre spaţiul privat al gospodăriei şi cel obştesc al satului. În primul rând, poarta este plasată la suprapunerea limitelor grădinii şi ocolului. În al doilea rând, împrumutând elemente din arhitectura frontală a casei, poarta este analogă cu prispa, spaţiu cu multiple funcţii ceremoniale în riturile de trecere. Această dublă tensiune se exprimă clar în porţile cu cinci stâlpi. Deşi sunt puţine la număr (7 în Fereşti şi 11 în Călineşti) considerarea lor oferă concluzii interesante. Astfel porţile făcute de meşterul Ion Codrea din Berbeşti (îndeosebi cea din Călineşti la nr. 91, în capătul dinspre Sârbi al satului) sau poarta de la numărul 66 din Fereşti făcută de Rednic Vasile şi socrul său Ţiplea Ion asistaţi de acelaşi meşter Codrea, sunt adevărate monumente de arhitectură în lemn. Stâlpii din faţă sunt sculptaţi pe toată lungimea în întregul volum cu succesiuni de torsade şi câmpuri poliedrice pe ale căror feţe sunt crestate rozete. Ca la toate porţile cu cinci stâlpi, tot ca urmare a tensiunii simbolice şi la aceste două porţi stâlpii din spate sunt sculptaţi diferit, cu funii întrerupte de discuri solare şi de rozete. La alte tipuri de porţi cu cinci stâlpi, mai puţin spectaculoase dar la fel de frumoase, stâlpii din faţă sunt structuraţi decorativ de motivul funiei iar cei din spate de motivul vrejului (de exemplu, porţile cu cinci stâlpi făcute de Utan Mihai din Călineşti). De menţionat la aceste porţi şi traforajele pereţilor laterali care închid spaţiul porţii până sus dând aspectul unui pălimar (încă o asemănare cu arhitectura casei). Putem deci admite că spaţiul delimitat de poartă este un spaţiu ceremonial legat de riturile de trecere.

Să observăm însă că semnificaţiile simbolurilor decurg exclusiv din relaţia ţăranului cu natura în genere. Admitem, împreună cu cercetătorul Constantin Prut, că în orizontul creatorului popular se acumulează „un ansamblu de procedee de captare şi integrare în discursul artistic a aspectelor realităţii tangibile şi ale aceleia care nu cade direct sub simţuri. Este vorba, aşadar, de a sonda şi controla, cu mijloacele construcţiei artistice, atât lumea din imediata-apropiere cât şi *lumea-de-dincolo-de-aparenţe*". Analizând poarta ca o sumă de semne, de reprezentări şi de simboluri se observă că o parte din acestea se referă la o anumită realitate, cealaltă la o altă realitate sau lume. Nu putem însă admite decât cu rezerve o altă referinţă decât cea a realităţii imediate bazată pe relaţia vitală pe care ţăranul o întreţine cu natura în genere, adică cu ideea de totalitate, actuală, a naturii. Această relaţie nu a fost supusă unui examen discursiv analitic care ar fi putut să întemeieze realitatea de dincolo de aparenţe. Nu există, de exemplu, nume *specifice* pentru diferitele motive pur geometrice ale artei ţărăneşti: spirala este denumită *melc*, cercul este *soare*, rombul este *ochi*, cubul sau sfera *măr*. De asemeni folclorul este determinat de împrejurări locale şi concrete, libertatea interpretului mare, ceea ce constituie un tip de discurs cu totul diferit de cel teoretic, chiar dacă teoria îmbracă hainele unor reprezentări specifice cum ar fi cele ale mitologiei. Din aceste motive trebuie, în interpretarea noastră, să ne limităm la realitatea imediată. Şi aceasta cu atât mai mult cu cât, reluând o afirmaţie anterioară, ansamblurile ornamentale ale porţilor simbolizează tipuri de atitudine ale persoanei confruntată cu obligaţia trecerii prin lumea de aici.

Trecând în revistă motivele ornamentale constatăm raritatea motivului crucii, ceea ce înseamnă că spaţiul simbolic al porţii nu are deloc o semnificaţie soteriologică. După cum ştim mesajul evanghelic are în substanţa sa ideea mântuirii prin jertfă, care reprezintă modalitatea fundamentală de reconstrucţie a lumii de aici în vederea lumii de dincolo. De aceea simbolismul porţilor, prin raritatea crucii, sugerează situarea în realitatea imediată. Chiar şi atunci când apare crucea intră în interacţiune cu motivele asociate, geometrice sau naturaliste, sau cu câmpul ornamental al stâlpilor. De cele mai multe ori însă în locul crucii găsim coloana de motive geometrice. Preponderenţa acestui simbol este întărită de simbolismul stâlpilor, fie geometric, fie structurat de arborele vieţii.

Simbolul coloanei trimite clar la evenimentul creaţiei lumii. Fără să se abuzeze de mitologie se poate aminti că arborele sau pomul vieţii este un element central al legendelor româneşti despre creaţia lumii, fiind de asemeni întâlnit ca motiv al artei populare în toată aria europeană şi asiatică. Dar, frecvenţa acestui simbol nu semnifică nimic altceva decât modificările care au loc la integrarea gospodăriei în spaţiul mult mai larg al naturii. De aceea, redistribuirea spaţiului şi a proporţiilor naturale este echivalentă cu creaţia originară a lumii, este o refacere a perfecţiunii realităţii imediate de dinaintea aşezării omului, prin referinţa la acel eveniment iniţial. Aspectul noii lumi este geometric, dacă poarta are mai multe registre geometrice, sau şerpuitor pentru motivul vrejului de lalea, sau stabil pentru motivul arborelui. Este de semnalat asocierea frecventă a simbolului central cu motivul dinţilor de lup, de cele mai multe ori în cazul funiei sau al pomului vieţii, ceea ce semnifică, cunoscută fiind funcţia de însoţire a lupului, deschiderea realităţii imediate şi personale către experienţele călătoriei. Atunci însă când arborele central este asociat rozetei compoziţia se echilibrează prin consolidarea funcţiei de prezentare. Rozeta, simbol solar, nu face decât să „lumineze" sufletul omului întruchipat de arbore. Al treilea câmp ornamental, cel al arcadei de la poarta mică, se situează în echilibru între simbolurile stâlpilor şi cele ale tăbliei. În majoritatea cazurilor registrele acestui câmp se prelungesc de pe stâlpi. Dinţii de lup, vrejurile, funiile structurează elemente asociate ca rozeta, rombul, laleaua, cerbul, porumbelul şi, în puţine cazuri, crucea. Fără a avea o semnificaţie aparte arcadele unifică din punct de vedere simbolic semnificaţiile stâlpilor şi ale tăbliei.

În concluzia lucrării se poate spune că, îndeosebi în cazul porţilor mai noi, caracteristica estetică este predominantă în raport cu celelalte două. Această tendinţă se regăseşte în intenţia multor gospodari, mai ales în Fereşti, de a înlocui porţile de lemn cu porţi de fier „pentru că sunt la modă", după cum ne-au declarat mulţi dintre ei. Altă tendinţă este înmulţirea porţilor cu cinci stâlpi, fie în varianta torsadei cu funie, fie, de mult mai multe ori, în varianta traforajelor la partea superioară şi a stâlpilor tăiaţi la gater fără decoraţii.

REFERINŢE CRITICE

Nicolae Dunăre, *Ornamentica tradiţională comparată*, Bucureşti, Editura Meridiane, 1979.

Claude Karnoouh, *Case şi grădini – eseu asupra semnificaţiei termenului „stătut" în graiul maramureşean*, în REF, 25(1980), nr. 1.

Francisc Nistor, *Poarta maramureşeană*, Bucureşti, Editura Meridiane, 1977.

Constantin Prut, *Calea rătăcită. O privire asupra artei populare româneşti*, Bucureşti, Editura Meridiane, 1991.

Paul H. Stahl, *Porţile ţărăneşti la români*, în SCIA, VII (1960), nr. 2.

Boris Zderciuc şi Georgeta Stoica, *Crestături în lemn în arta populară românească*, Bucureşti, Editura Meridiane, 1967.

. * . *Arta populară românească*, Bucureşti, Editura Academiei, 1969.

O DISCIPLINĂ AUTONOMĂ, DE GRANIŢĂ, ÎN MAREA FAMILIE A ŞTIINŢELOR ETNOLOGICE: ORNAMENTICA

AL. DOBRE

Sâmbătă, 8 iunie 1996, la Academia de Muzică din Bucureşti - Facultatea de Compoziţie, Muzicologie, Pedagogie, doamna lector universitar Cristina Paşcu-Rădulescu şi-a susţinut teza de doctorat cu tema *Ornamentica melodicii vocale în folclorul românesc*. Pentru că tema în sine şi, mai ales, metoda de abordare a subiectului depăşesc cadrul de cuprindere pe care l-ar lăsa să se înţeleagă titlul tezei vom reproduce în continuare consideraţiile noastre asupra lucrării, asupra autoarei, a problematicii şi a deschiderilor de natură teoretico-ştiinţifică pe care le sugerează, cu argumente şi exemple, distinsa noastră colegă.

Cu o activitate didactică şi ştiinţifică apreciabilă, doamna lector universitar CRISTINA PAŞCU-RĂDULESCU şi-a câştigat o meritată notorietate în etnomuzicologia românească astfel încât lucrarea *Ornamentica muzicii vocale în folclorul românesc*, pe care o prezintă ca teză de doctorat, vine să încununeze şi să sintetizeze o experienţă acumulată de-a lungul timpului, să pună în valoare cercetarea aprofundată a muzicii româneşti de factură folclorică.

Doamna Cristina Paşcu-Rădulescu este un nume cunoscut şi apreciat în folcloristica românească. Dovadă sunt lucrările - volume, studii, articole, comunicări ştiinţifice - tipărite sau prezentate public până acum, unele dintre ele de referinţă în literatura de specialitate. Între acestea se detaşează impresionantul volum consacrat punerii în valoare a operei folcloristice a lui Alexandru Voevidca (Alexandru Voevidca, *Cântece populare din Bucovina*. Ediţie îngrijită de Vasile D. Nicolescu şi Cristina Rădulescu-Paşcu. Studiu introductiv, note, indici şi glosar de C. Rădulescu-Paşcu, Bucureşti, Editura muzicală, 1990, 326 p.). La data apariţiei critica de specialitate a făcut acestei lucrări o primire entuziastă subliniindu-i pe bună dreptate valoarea ştiinţifică şi rigoarea metodologică. Ceea ce credem că trebuie relevat în contextul de faţă este faptul că, dincolo de gestul onorant al readucerii în atenţie şi al repunerii în circuitul ştiinţific a operei unuia dintre cei mai harnici şi mai reprezentativi folclorişti români de la începutul de secol XX, doamna Cristina Paşcu-Rădulescu a abordat subiectul cu un profesionalism remarcabil, dovadă a calităţilor domniei sale de cercetător avizat, care stăpâneşte cu siguranţă metodologia de lucru a disciplinei.

Alte studii ale candidatei se referă la chestiuni vizând diferite aspecte ale folclorului muzical publicat în prestigioase reviste de specialitate (*Criterii de analiză*

R.E.F., tom 41, nr. 5-6, p. 427-450, Bucureşti, 1996

structurală a melodiei cu referire la cântecul popular, în „Studii de muzicologie", X/1974; *Modalităţi de tratare a temei „Mioriţa" în folclorul muzical,* în idem, XVII/1983; *Notaţii de folclor muzical în primul deceniu al sec. 20 în Bucovina*, în „Revista de etnografie şi folclor", 34/1989 ş.a.m.d.).

În sfârşit, de un interes particular în contextul evenimentului de astăzi îl constituie cele câteva studii ce au ca obiect de cercetare anume aspecte ale subiectului pe care doamna Paşcu-Rădulescu îl propune ca teză de doctorat, şi anume ornamentica: *Ornamentica în cântecul propriu-zis (Năsăudul şi Bihorul)*, în revista „Muzica", 4/1992; *Aspecte variaţionale în ornamentica muzicii vocale*, în volumul colectiv *Centenar Constantin Brăiloiu*, Bucureşti, Editura Muzicală, 1994. Publicându-le, autoarea a supus atenţiei specialiştilor unele consideraţii secvenţionale ale cercetării sale, a obţinut o anume omologare din partea lumii ştiinţifice şi a revistelor de specialitate.

Tuturor acestora li se adaugă lucrările cu caracter didactic: *Genurile muzicii populare româneşti* (set de 4 discuri); *Repertoriul obiceiurilor de iarnă* (103 traduceri); *Repertoriul păstoresc* (studiu şi colecţie) sau transcrierile ce au însoţit şi ilustrat unele volume de autor cum este cel semnat de C. Manolache, *Folclor din Prahova.*

Am făcut această rapidă dar necesară trecere în revistă a celor mai însemnate lucrări de până acum ale doamnei Cristina Paşcu-Rădulescu şi ale principalelor direcţii ale activităţii sale didactice şi ştiinţifice pentru a argumenta ceea ce susţineam la începutul raportului nostru şi anume că domnia sa se prezintă în faţa comisiei de doctorat cu o însemnată listă de lucrări ştiinţifice care atestă calităţile certe ale unui cercetător pe deplin format, matur şi competent. Am reprodus, de asemenea, cele câteva titluri care ni s-au părut mai semnificative pentru că numai astfel ne vom putea explica îndrăzneala autoarei de a aborda un subiect atât de pretenţios şi complex ca cel pe care ni-l propune astăzi şi, mai ales, ne va oferi, într-o bună măsură, cheia înţelegerii rezultatelor de excepţie, de indiscutabilă valoare ştiinţifică şi metodologică, ale lucrării elaborată ca teză de doctorat de doamna Cristina Paşcu-Rădulescu.

Este îndeobşte cunoscut şi în general acceptat faptul că reuşita unui demers ştiinţific depinde în cea mai mare măsură de corectitudinea definiţiilor şi de fixarea clară a sensurilor terminologiei de specialitate cu care se operează. Din acest punct de vedere, lucrarea pe care o analizăm se remarcă prin precizia definiţiilor şi foarte sigura determinare a terminologiei ştiinţifice folosite ceea ce conferă cercetării întreprinse o limpezime a expunerii şi desfăşurarea firească şi convingătoare a demonstraţiei.

Însumând şi trecând prin filtrul propriu unele dintre cele mai prestigioase opinii formulate asupra obiectului de cercetare al domeniului autoarea precizează de la bun început: „Tendinţa de a împodobi, de a înfrumuseţa tot ceea ce există împrejur, tot ceea ce produce, de a *se* împodobi, de a *se* înfrumuseţa pare să fie una din caracteristicile fundamentale ale fiinţei umane. «Omul este în mod natural artist», arată Tudor Vianu, subliniind că «activitatea artistică decurge dintr-un impuls primitiv al sufletului care n-are nevoie de invocarea altor condiţii pentru a ne explica apariţia lui». Este vorba, aşadar, de o înclinaţie naturală, spontană, care de-a lungul evoluţiei umanităţii s-a dezvoltat şi s-a realizat diferit în funcţie de un întreg complex de condiţii. În mod firesc, această manifestare atât de specifică nu s-a putut sustrage observaţiei, analizei, într-un cuvânt cercetării, apărând astfel, în cadrul ştiinţelor etnologice, o disciplină de sine stătătoare numită *ornamentică* al cărei obiect îl formează «geneza, structura, funcţiunea, stilul, valoarea şi mesajul sistemelor de elemente decorative populare sau culte, elaborate de-a lungul istoriei de fiecare popor». Într-un sens mai restrâns termenul desemnează «sistemul de ornamentare propriu unei comunităţi etnice, unei epoci, unui stil de creaţie» şi cu această semnificaţie poate fi translat şi în domeniul muzicii". Pornind de aici autoarea îşi fixează parametrii propriei sale cercetări prin „încercarea de a vedea, în ciuda diferenţelor de esenţă, în ce măsură demersurile teoretice asupra ornamenticii în general îşi găsesc un corespondent în ornamentica muzicală". Domeniul şi obiectivul cercetării astfel precizat demonstraţia se desfăşoară firesc, logic, într-o structurare a materiei ce dovedeşte rigoare metodologică, sigura stăpânire a literaturii de specialitate - românească şi internaţională -, o cunoaştere remarcabilă a materialului folcloric ce-i serveşte spre exemplificare, cules de pe teren într-o măsură apreciabilă de însăşi doamna Cristina Paşcu-Rădulescu, ceea ce-i permite pătrunderea în intimitatea fenomenului analizat, abordarea în cea mai deplină cunoştinţă de cauză a subiectului.

Ca să ajungă la aceşti parametri de performanţă autoarea a fost obligată să facă un efort impresionant pentru a parcurge literatura de specialitate, pentru a cunoaşte în toată complexitatea şi întinderea sa uriaşul material etnomuzical aflat în marile arhive de folclor sau în colecţiile personale. Reuşita în aceste demersuri i-a fost facilitată de capacitatea de selecţie din acest noian de date şi informaţii a ceea ce este semnificativ, important într-adevăr pentru ajungerea la scopul propus.

Luându-şi măsurile de precauţiune obligatorii într-o cercetare care se respectă, autoarea afirmă la un moment dat că: „Mulţi teoreticieni - filosofi, esteticieni - au acordat ornamenticii o atenţie deosebită, privind-o fie ca pe un domeniu artistic independent, fie ca pe o componentă a unei alte arte, de obicei a artelor plastice şi decorative", lăsând astfel deschisă calea unor viitoare cercetări şi dezbateri în legătură cu eventuala existenţă a ornamenticii ca disciplină autonomă, de graniţă am adăuga noi, sau ca o componentă cu caractere particulare fie ale esteticii, fie ale artelor plastice, fie ale etnomuzicologiei, coreologiei ş.a.m.d. Parcurgând cu atenţie lucrarea constatăm că, de fapt, autoarea face o demonstraţie convingătoare asupra existenţei şi afirmării ornamenticii ca disciplină autonomă, integrată în marea familie a ştiinţelor etnologice. Capitolul consacrat contribuţiei de excepţie în acest domeniu a lui Lucian Blaga ne conduce către această concluzie. Dacă adăugăm componenta din domeniul artelor plastice, pe larg prezentată şi ea în lucrare şi stăruim mai ales asupra lucrărilor lui Nicolae Dunăre (*Ornamentica tradiţională comparată*, 1979 şi *Broderia populară românească*, 1985) avem astfel mai clar conturat obiectul de studiu şi de cercetare al ornamenticii, o mai precisă delimitare a domeniului său de preocupare. În continuare, dar pe aceleaşi coordonate, doamna Cristina Paşcu-Rădulescu, într-o lucrare fundamentală, de referinţă, care nu este alta decât teza de doctorat pe care o discutăm astăzi, închide cercul aducând contribuţia importantă a etnomuzicologiei la definitiva clarificare şi completare a conceptului, la conturarea mai precisă a notei specifice pe care o însumează ornamentica în cadrul etnologiei româneşti. Aceasta este, dacă ni se îngăduie aprecierea foarte tranşantă, contribuţia de excepţie, originală, de un interes teoretic ce nu poate fi trecut cu vederea, a lucrării *Ornamentica melodicii vocale în folclorul românesc*, prezentată ca teză de doctorat de doamna lector universitar Cristina Paşcu-Rădulescu.

Şi cum, din câte cunoaştem, contribuţia românească la fundamentarea ornamenticii ca disciplină autonomă are o oarecare prioritate pe plan internaţional, credem că, cel puţin de această dată, se vor găsi modalităţile corespunzătoare pentru punerea ei în valoare şi introducerea în circuitul ştiinţific prin publicarea cât mai grabnică a acestei lucrări.

Reuşita este, evident, a autoarei, dar, în acelaşi timp, este şi o reuşită a colectivului de specialişti de la Academia de Muzică din Bucureşti şi, bineînţeles, a conducătorului ştiinţific, domnul Profesor universitar dr. Octavian Lazăr Cosma. Este o reuşită a şcolii etnomuzicologice naţionale pentru care nu putem decât să ne bucurăm.

Este evident, din cele sumar expuse până acum, că avem în faţă o lucrare, prezentată ca teză de doctorat, care deschide calea unor dezbateri teoretice şi metodologice de o însemnătate excepţională pentru conturarea unui domeniu de cercetare extrem de generos. Demersul nostru, care, de fapt, aşa cum uşor se poate constata, a fost unul dintre referatele oficiale asupra tezei de doctorat a doamnei dr. Cristina Paşcu-Rădulescu, nu se doreşte altceva, pe lângă aprecierea obiectivă a unei contribuţii originale, decât o provocare, o invitaţie la dezbaterea în profunzime a locului ornamenticii în marea familie a ştiinţelor etnologice. Cu aprecierile şi sugestiile prezentate în rândurile de mai sus considerăm discuţia deschisă, coloanele revistei noastre fiind puse la dispoziţia tuturor celor interesaţi.

CIVILIZAŢIE MILENARĂ ROMÂNEASCĂ ÎN MUZEUL ASTRA - SIBIU

ILIE MOISE

Marţi, 7 mai 1996, la Muzeul Civilizaţiei Populare Tradiţionale ASTRA din Dumbrava Sibiului, a fost lansat catalogul-ghid *Civilizaţie milenară românească în Muzeul „Astra" - Sibiu*, cea dintâi tipăritură a Editurii „Astra-Muzeum". Editat în patru versiuni (română, engleză, franceză şi germană), bogat ilustrat şi tipărit într-un tiraj de 50 000 exemplare, catalogul se constituie într-o adevărată „carte de vizită" a instituţiei, într-un instrument indispensabil pentru aceia care pătrund în muzeu cu dorinţa de a-l înţelege şi, nu în ultimul rând, un „ambasador" al civilizaţiei tradiţionale româneşti în lume, prin punerea lui la îndemâna şi dispoziţia misiunilor diplomatice româneşti. Coordonată de directorul general al muzeului, dr. Corneliu Bucur, lucrarea se remarcă printr-o viziune integratoare de tip etnologic, civilizaţia tradiţională fiind tratată şi apreciată din perspective multiple: muzeistică, documentar-ştiinţifică, etnologică şi de istoria tehnicii, cultural-istorică, turistică, artistică şi chiar politică.

Istoricul muzeului sibian, devine – în viziunea dr. Corneliu Bucur – o adevărată „introducere" în muzeografia românească de tip etnologic, cu sublinierea expresă a locului şi rolului Muzeului „Astra" în contextul valorificării muzeale a civilizaţiei şi culturii tradiţionale din România. Începutul stă sub semnul generos al „Asociaţiunii Transilvane pentru Literatură Română şi Cultura Poporului Român" (înfiinţată în 1861 la Sibiu) care organizează cele dintâi expoziţii etnografice (Braşov 1862, Sibiu 1881) din raţiuni de necesitate a promovării industriei „naţionale". Cele organizate în anii următori la Haţeg, Hunedoara, Cugir şi Brad aveau să creeze climatul cultural favorabil ideii construirii unui muzeu naţional. În 19 august 1905, la Sibiu, se inaugura „Muzeul Asociaţiunii" în prezenţa reprezentanţilor întregii culturi româneşti. Prezentarea, în cadrul muzeului, a unui *atelier de creaţie tehnică* împreună cu întreg instrumentarul său se constituie în acel „moment istoric" din dezvoltarea muzeografiei româneşti, în care spiritualitatea românească simte nevoia definirii propriei culturi din generoasa perspectivă „a forţei progresului tehnic" (p. 14).

Expunerea, tot atunci, în parcul din faţa Muzeului a unei stâni originare din Poiana Sibiului, cu întreaga recuzită funcţională, alături de atelierul demonstrativ al meşterilor aurari din Apuseni, prefigurează metoda expunerii unor monumente în muzeele etnografice în aer liber, aceasta fiind o adevărată *premieră naţională* în domeniu. Omul providenţial, „urzitorul" şi „înfăptuitorul" „Muzeului Naţional" este Cornel Diaconovici, secretarul II al „Asociaţiunii..." la acea vreme.

Momentul următor – subliniat de dr. Corneliu Bucur – se opreşte la aportul major al Şcolii geografice româneşti din primele decenii ale secolului al XX-lea (S. Mehedinţi, G. Vâlsan, R. Vuia ş.a.) la cunoaşterea, cât mai aprofundată, a civilizaţiei româneşti de tip tradiţional, la dezvoltarea muzeografiei etnografice. *Caracterizarea etnografică a unui popor prin munca şi uneltele sale* – celebrul discurs de recepţie la Academia Română, rostit de S. Mehedinţi în 1920 – va deveni, peste patru decenii, cartea de căpătâi şi „motto"-ul Muzeului Tehnicii Populare.

Definitivarea proiectului tematic al Muzeului Tehnicii Populare a beneficiat masiv şi de aportul ştiinţific al Şcolii sociologice de la Bucureşti, a metodei cercetării interdisciplinare introduse de reprezentanţii acesteia, D. Gusti, H. Stahl, T. Herseni ş.a.

Dincolo de contribuţiile ştiinţifice şi metodologice, este meritul celor două şcoli de a fi fondat cele mai mari muzee etnografice din România, atât cu expunere în aer liber, cât şi cu expunere pavilionară. La Cluj, Romulus Vuia organizează, în 1922, Muzeul Etnografic al Transilvaniei - secţia pavilionară, completată din 1932 cu secţia în aer liber de la Hoia - în timp ce la Bucureşti, Dimitrie Gusti fondează în 1936 Muzeul Satului. Discipolii celor doi întemeietori preiau ştafeta creând instituţii noi cum este cazul lui Cornel Irimie, la Sibiu, în 1963, sau cel al lui Francisc Nistor, la Sighet întemeietor, între anii 1960-1980, al Muzeului etnografic al Maramureşului. Punctând principalele momente ale devenirii, ale conturării definitive a acestei instituţii naţionale dr. Corneliu Bucur se opreşte mai întâi la anul 1950 când Muzeul Asociaţiunii „este abuziv desfiinţat" şi prăduit fără milă, din cele peste 40 000 obiecte putând fi salvate doar 8 600. Pornind de la acest patrimoniu Cornel Irimie înfiinţează Secţia de artă populară a Muzeului Brukenthal în 1956. După numai 5 ani, în 1961/1962, proiectează Muzeul Tehnicii Populare recuperând în totalitate „programa" lui Cornel Diaconovici, ctitorul celui dintâi muzeu etnografic din arealul românesc. Urmează: 1963 - momentul inaugurării muzeului din Dumbrava Sibiului; 1969 - anul preluării conducerii muzeului în aer liber de către Corneliu Bucur şi 1990 - anul transformării Muzeului Tehnicii Populare în „Muzeul Civilizaţiei Populare Tradiţionale - ASTRA-Sibiu". Acestea sunt, de fapt, nu doar câteva din reperele dezvoltării uneia dintre cele mai importante instituţii naţionale, ci adevărate momente ale devenirii muzeografiei româneşti.

Astăzi Sibiul adăposteşte cel mai mare muzeu „specializat" al civilizaţiei tradiţionale din România fiind expuse într-un spaţiu de 96 ha (care reproduce la scară relieful României) 115 unităţi muzeale, însumând 279 construcţii care acoperă în mod proporţional, cele mai numeroase *tipuri de monumente de arhitectură şi de tehnică populară*. În ultimii ani, pentru reprezentarea fenomenologică a principalelor procese social-culturale, s-a constituit o grupă aparte a *monumentelor cu funcţii social-comunitare*, deopotrivă din perimetrul vieţii economice (prăvălie), a celei comerciale (cârciuma şi hanul), a celei spirituale, laice (şcoala) şi ecleziastice (biserica), în sfârşit a sectorului ludic (pavilionul de joc, popicăria, scrânciobul).

Partea a doua - şi cea mai întinsă este destinată prezentării monumentelor reconstituite în muzeu şi a celor preliminate, în ordinea sectoarelor tematice: 1) *Procese şi procedee pentru obţinerea şi prelucrarea produselor animale şi vegetale în scop alimentar*; 2) *Tehnici şi mijloace de transport şi comunicaţii*; 3) *Procese şi procedee pentru producerea materiilor prime în vederea obţinerii materialelor de construcţii şi a obiectelor de uz gospodăresc (lemn, piatră, minereuri, metale şi argilă)*; 4) *Procese şi procente de prelucrare a pieilor şi fibrelor animale şi vegetale pentru îmbrăcăminte şi obiecte de uz utilitar gospodăresc*; 5) *Edificii de utilitate publică şi socială*; 6) *Expoziţie de sculptură monumentală*.

Prezentările monumentelor, alcătuite de specialiştii muzeului pe baza acelor minuţioase „dosare de monument", se constituie în adevărate micromonografii etnologice.

Parcurgerea volumului (de o impecabilă ţinută grafică) degajă o tonifiantă încredere în virtuţile acestui neam aşezat „în calea tuturor răutăţilor" şi milostivit cu atât de mult „nenoroc în istorie". Cartea, sugestiv intitulată - *Civilizaţie milenară* *românească* şi, mai cu seamă, *muzeul* din Dumbrava Sibiului recuperează *creaţia tehnică românească*, demonstrând cu argumente eminamente ştiinţifice, că nu am fost numai plugari şi păstori. Demonstrează, cu fiecare pagină, inegalabila noastră capacitate de exprimare culturală, *mărturia* unui popor vechi latin, cu un sistem cultural deschis, capabil să asimileze tot ceea ce era mai modern, demn să intre în dialogul ştiinţific universal. Lucrarea, coordonată de Dr. Corneliu Bucur, privită şi apreciată în tripla sa dimensiune - de *manual* de istorie a civilizaţiei tradiţionale româneşti, de *tratat ştiinţific* şi *ghid* turistic - se constituie într-un splendid instrument de afirmare a unei identităţi culturale, de dovedire a *modelului* nostru cultural.

În loc de concluzii volumul se încheie cu *reflecţii şi impresii* ale unor celebre personalităţi ştiinţifice din întreaga lume, menite a sublinia, încă o dată, cât de europeni suntem, încât este superfluu să tot ridicăm problema „intrării în Europa”.

SLUJITORII BISERICII ŞI FOLCLORUL ROMÂNESC

PETRE FLOREA

Biserica, prin slujitorii săi - preoţi, ierarhi, psalţi, monahi -, nu poate fi despărţită de ceea ce înseamnă cultura şi civilizaţia românească. Începuturile istoriografiei noastre, crearea limbii literare, mari evenimente istorice (revoluţia de la 1848, Unirea Principatelor, marea Unire de la 1918), dezvoltarea filologiei şi a literaturii stau sub semnul contribuţiei însemnate a Bisericii. Vom da doar câteva nume prea bine cunoscute.

Istoriografia îi are la început de drum pe episcopul Macarie şi pe călugărul Azarie. Tipărirea, editarea (cu un cuvânt modern) primelor cărţi în limba română putem s-o amintim fără evocarea diaconului Coresi? Poezia românească poate face abstracţie de Psaltirea în versuri a mitropolitului Dosoftei? Proza ar fi sărăcită dacă nu am face apel la Predicile mitropolitului Antim Ivireanul sau, în vremurile de azi, la opera lui Ion Agârbiceanu, Gala Galaction, fără a mai menţiona pe cei din stricta actualitate, arhiepiscopul Bartolomeu (Valeriu) Anania sau preoţii Petru Rezuş, Emanoil Copăceanu.

În acest context, trebuie subliniat că acela pe care Mihai Eminescu l-a făcut nemuritor în Epigonii, „Prale - firea cea întoarsă”, a aparţinut tot slujitorilor Bisericii, fiind „psalt, dascăl de psaltichie, literat, compozitor”, tipărind pentru prima dată la noi (1810) *Prohodul Domnului* şi *Prohodul la adormirea Maicii Domnului.*

Istoria literaturii române a fost pur şi simplu împinsă cu câteva secole mai în vechime datorită cercetărilor de mare adâncime ale profesorului de teologie Ioan Coman (personalitate din generaţia dar şi de talia lui Mircea Eliade) şi mitropolitului

Nestor Vornicescu. Mii de pagini inedite au fost redate aceluiaşi domeniu de mitropolitul Antonie Plămădeală.

Societatea Academică Română (actuala Academie Română) l-a avut ca membru fondator pe canonicul Timotei Cipariu, iar biblioteca acestui aşezământ îşi datorează cel mai preţios tezaur donaţiei făcute de episcopul Dionisie Romano.

În istoria muzicii corale sau simfonice nu putem face abstracţie de numele lui Nicolae Lungu, Gheorghe Şoima sau Şerban Nichifor, acesta din urmă contemporan cu noi.

Tot aşa cum nu putem ignora din sfera gândirii înalte numele părintelui Dumitru Stăniloae, cel prin osârdia căruia literatura patristică a intrat (tradusă şi comentată de o manieră aparte), într-un fastuos veşmânt de sărbătoare, în circuitul limbii române. Şi lista ar putea continua pe multe pagini.

Folcloristica românească nu putea fi exceptată. În primul rând pentru că segmente importante ale creaţiei populare sunt legate nemijlocit de sărbătorile creştine: Crăciunul, Sf. Paşti etc. Apoi, pentru că divinitatea ori alte personaje ale religiei creştine (Maica Domnului, Sfântul Petru) sunt invocate în foarte multe producţiuni ale spiritualităţii noastre populare ca factor benefic spre învingerea Necuratului sau a tot ceea ce este primejdios pentru fiinţa umană, în consens cu lucrarea Bisericii, care propovăduieşte izbăvirea de cel rău numai prin credinţa şi milostivirea Celui de sus. Multe practici magice, tocmai pentru a reuşi, au ca dată a executării lor zilele dedicate unor sfinţi (Sf. Andrei, Sf. Gheorghe, Sf. Vasile, Sf. Ilie), chiar zilele săptămânii capătă atribute sacre, tot în acest scop al captării bunăvoinţei şi sprijinului lor. Multe şi importante culegeri de folclor sau interpretări ale fenomenului le datorăm slujitorilor Bisericii, unii dintre ei fiind recompensaţi, precum preotul Simion Florea Marian, cu un fotoliu academic. Răspunsurile la primele chestionare vizând cercetarea ştiinţifică a folclorului (cele realizate de Alexandru Odobescu, B.P. Haşdeu, Nicolae Densuşeanu) au fost ale învăţătorimii şi preoţimii satelor (fenomen uşor de explicat din punct de vedere al sociologiei culturii). În ultimele cinci decenii, caracterizate prin efortul de „construire" a unui om nou, total desprins de cele sfinte, Biserica a fost aceea care a menţinut treaz interesul pentru tradiţii, de aici şi o oarecare specializare a slujitorilor săi către exegeza şi culegerea folclorului muzical religios şi laic.

Gândurile acestea mi-au fost prilejuite de apariţia a două remarcabile lucrări, care, sunt sigur, vor face epocă în cercetarea de specialitate.

Una dintre ele este *Dicţionarul teologilor români* (Bucureşti, Editura Univers enciclopedic, 1996, 504 p.) scris de preotul prof. univ. dr. Mircea Păcurariu.

După impunătoarea şi fundamentala *Istorie a Bisericii Ortodoxe Române* (3 vol., 1980-1981; ediţia a doua, 1992-1994), dar şi „după un îndelungat şi stăruitor efort", cunoscutul cercetător reintră în circuitul editorial şi de lectură cu un volum de o importanţă cu totul deosebită. Însumând 703 nume (şi nu „aproape 720", cum ne avertizează autorul) de teologi, „începând cu cei daco-romani din primele veacuri creştine şi până azi", acest dicţionar prezintă cu o desăvârşită claritate aportul Bisericii nu numai, aşa cum ne-am aştepta, la pătrunderea şi dezvoltarea religiei creştine pe teritoriul ţării noastre, ci în mod cu totul deosebit şi subtil, aşa cum spuneam şi mai înainte, la ştiinţa, cultura şi civilizaţia românească. Pentru că oamenii (slujitorii) ei, prin cunoştinţele, voinţa şi clarviziunea lor, au ilustrat cu strălucire aproape toate domeniile ce atestă viaţa spirituală a unui popor.

În acest sens, în „Cuvântul autorului" (p. 5-6) suntem avertizaţi că noţiunea de *teolog* are un conţinut foarte larg: „ierarhi, copişti de manuscrise şi meşteri tipografi de renume, traducători din literatura teologică patristică, postpatristică, slavonă ori modernă, profesori de teologie din epoca modernă şi contemporană, preoţi, folclorişti, istorici, prozatori, ziarişti etc.", precum şi „unii cărturari cu pregătire teologică, mai ales din secolul nostru care au activat mai puţin în cadrul Bisericii şi mai mult în mediul laic, dar care au tratat, în lucrările lor, probleme bisericeşti", inclusiv „unii ierarhi de la care n-au rămas lucrări scrise", în acest ultim caz cu motivarea: „am considerat că un ierarh este un dascăl prin însăşi misiunea sa în mijlocul credincioşilor, iar unii s-au impus în viaţa bisericească prin realizări de alt gen". Pe lângă aceştia, pe care trebuie să-i presupunem de confesiune ortodoxă, dicţionarul mai cuprinde şi „un număr apreciabil de teologi uniţi din Transilvania de până la 1948". Ca teritoriu unde şi-au desfăşurat activitatea, majoritatea sunt din România (cea din hotarele actuale), dar şi „din Basarabia, din Bucovina, din diaspora românească din America", „chiar câţiva aromâni". În ciuda negării din citatul „Cuvânt al autorului", volumul „prinde" şi pe „actualii episcopi şi arhierei-vicari, precum şi lectorii de la Facultăţile de Teologie, înfiinţate după 1990", chiar dacă „sunt încă tineri şi la începutul activităţii lor pastorale sau didactice".

După două pagini de „Abrevieri" (p. 7-8), urmează materia propriu-zisă a volumului (p. 9-492), adică cele 703 articole ce sunt apoi individualizate la „Cuprins" (p. 493-501).

În ceea ce priveşte contribuţia teologilor români la dezvoltarea folcloristicii, în dicţionar sunt cuprinşi în ordine următorii pe care îi regăsim şi în *Dicţionarul folcloriştilor* al lui Iordan Datcu şi S.C. Stroescu, dar aici fără specificarea că au aparţinut Bisericii: Teodor Bălăşel, cu menţiunea „preot, folclorist" (p. 38-39); Ion Bârlea - „preot, folclorist, istoric şi gazetar" (p. 42); Ioan Beldie - „preot, profesor" (p. 44-45); Vasile Bologa - „preot, pedagog şi folclorist" (p. 56); Tit Bud - „preot, istoric şi folclorist" (p. 66); Gheorghe F. Ciauşanu - „preot, profesor şi folclorist" (p. 93); Avram Corcea - „preot, folclorist" (p. 117); Miron Cristea - „primul patriarh al Bisericii Ortodoxe Române" (p. 133-134); Dimitrie Dan - „preot, istoric, folclorist" (p. 141-142); Gheorghe Dumitrescu-Bistriţa - „preot, folclorist" (p. 155-156); Dumitru Furtună - „preot, istoric, folclorist" (p. 174-175); Neculai Hodoroabă - „preot, profesor, misionar, preocupări de folclor" (p. 197-198); Simion Florea Marian - „preot, folclorist şi etnograf" (p. 248-250); Nicolae Milescu-Spătarul - „diplomat, filosof, filolog, geograf, memorialist şi teolog" (p. 271-272); Ioan Micu Moldovan

(Moldovănuţ) - „teolog, istoric, filolog, pedagog şi folclorist" (p. 283-284); Nicolae Pauletti - „preot, folclorist şi traducător" (p. 323); Ioan Răuţescu - „preot, istoric" (p. 378-379); Petru Rezuş - „profesor de teologie, prozator" (p. 382-384); Vasile Sala - „preot, folclorist" (p. 391-392); Petru Gh. Savin - „preot, folclorist" (p. 393); Grigorie Silaşi - „preot, filolog, folclorist" (p. 403-404) şi Alexiu Viciu - „preot, folclorist şi pedagog" (p. 478).

Numai şi menţionarea acestora ar putea fi edificatoare pentru ceea ce a făcut Biserica întru descoperirea comorilor de simţire specific românească. Dar consultând cu atenţie lucrarea, putem obţine o imagine încă şi mai interesantă, completată de sugestia de a răsfoi cu obligativitate revistele bisericeşti având ca ţintă completarea bibliografiei folclorului sau de adâncire a cercetării contribuţiei şi a altor slujitori ai Bisericii la domeniul nostru, care până în 1990 nu puteau să fie popularizaţi, atât datorită apartenenţei la această instituţie cât şi tematicii abordate în studiile lor, de cele mai multe ori neconcordantă cu cerinţele materialismului dialectic şi istoric. Este cazul unor nume precum: George Alexe (n. 1925) - „teolog" desfăşurându-şi activitatea în S.U.A. (p. 12-13) - autorul (în colaborare cu Vasile D. Nicolescu) ediţiei din 1967 a *Cântecelor populare olteneşti* de Teodor Bălăşel. De asemenea, autor al următoarelor studii: *Idei dogmatice în colinde* (1950); *Colindele româneşti, comori de spiritualitate creştină* (1953); *Maica Domnului în colindele religioase româneşti* (1953); *Practici magice şi combaterea lor* (1954); *Îndrumări pentru culegerea folclorului religios* (1955); *Legătura între om şi firea înconjurătoare în colindele româneşti* (1956); *Sf. Vasile cel Mare în colindele religioase româneşti* (1962); Petru Barbu (1864-1941) - „profesor de teologie" (p. 28-29) - autor al volumului *Porecle lugojene* (1927); Mihail Bejenariu (1891-1949) - „preot, profesor" (p. 43) - care a publicat *Culegeri de cântece de stea, colinde şi urături pentru Crăciun şi Anul Nou* (1943) şi piesa *De sărbători*, cuprinzând „datinile noastre de la Crăciun şi Anul Nou" (ediţia a treia, 1942); Constantin Bobulescu (1882-1952) - „preot, istoric" (p. 51) - autorul studiilor *Lăutarii noştri* (1940) şi *Lăutari şi hori în pictura bisericilor noastre* (1940); Dumitru Buzatu (1906-1977) - „preot, istoric şi folclorist" (p. 72) - cu studii de folcloristică (*Nedei, govii şi ciumărci*, 1964) şi culegeri de folclor muzical; Petru David (n. 1938) - „profesor de teologie" (p. 143-144) - autor al studiilor *Totemismul în cultura unor popoare* (1965), *Religia traco-dacă şi celtobritană* (1975), *Vechi „legende" despre geto-daci şi preocupări ale strămoşilor noştri confirmate de noi descoperiri arheologice* (1978); Constantin Drăguşin (n. 1935) - „preot, compozitor" (p. 154) - autor al unor *Colinde* în 1966; Alexandru Filipaşcu (1902-1952) - „profesor, istoric" (p. 169) - autor, între altele, şi al volumului *De la românii din Maramureş. Oameni, locuri, cântece* (1943); Ioan Glăjar (n. 1929) - „preot, profesor" (p. 189) - cu studiul *Mitul ca interpretare a divinităţii* (1959); Ioan Ionescu (n. 1915) - „preot, istoric" (p. 208-209) - autor de studii istorice, lingvistice şi folclorice din care cităm: *Legendă şi adevăr istoric în cântecul bătrânesc al mănăstirii Argeşului; Balada meşterului Manole* (1970), *Datini legate de problema continuităţii în ritualul* *funerar din Oltenia* (1972); Nicolae Lungu (1900–1993) – „profesor, dirijor şi compozitor" (p. 231–233) – cu *Colinde* (1969), *Cântece populare din Oltenia* (1939); Gheorghe Maior (1892–1970) – „preot, profesor" (p. 241) – autor al libretelor *Mănăstirea Argeşului* (1926) şi *Cele 12 fete de împărat şi palatul fermecat* (1926); Nicu Moldoveanu (n. 1940) – „profesor de teologie, compozitor" (p. 284–285) – cu compoziţii, prelucrări şi armonizări de cântări bisericeşti şi folclor religios pentru cor mixt şi bărbătesc (1968), autor al unor *Colinde* (1979) şi al unui *Repertoriu coral bărbătesc (religios, popular, patriotic)* din 1983; Candid Muşlea (1886–1965) – „preot, istoric" (p. 299) – cu *Povestiri pentru copii şi tinerime* (1912, în colaborare cu Radu Prişcu) şi *Cartea soldatului* (3 broşuri, 1915–1916, în colaborare cu Victor Branişte şi Ioan Brotea); Epifanie Norocel (n. 1932) – „episcop" (p. 314) – cu studiul *Sfântul Apostol Andrei în tradiţia românilor – mărturie a vechimii creştinismului şi a continuităţii noastre pe aceste meleaguri* (1979); Gheorghe Paschia (1905–1990) – „preot" (p. 322) – autor al volumului *Buna cuviinţă oglindită în proverbe şi maxime din toată lumea* (1970) şi al ediţiei Iordache Golescu, *Proverbe pentru buna cuviinţă* (1975); Ioan Petreuţă (1904–1983) – „profesor de teologie" (p. 331–332) – autor al volumului *Viaţa viitoare în colindele româneşti* (1939); Chiril Pistrui (1904–1986) – „preot, slavist" (p. 332–333) – cu studiul *Primele monumente de literatură slavonă la ruşi şi legătura lor cu creaţia populară şi cu cultura bizantină* (1959); Gavril Pop (1818–1883) – „poet, istoric" (p. 339) – cu *Geografia Banatului şi cunoştinţe istorice şi etnografice despre locuitorii Banatului* (1864); Timotei Popovici (1870–1950) – „preot, pedagog şi compozitor" (p. 362–363) – autor al culegerilor *Cântece naţionale* (1920) şi *Florile dalbe. Colecţiuni de colinde şi cântece de stea pentru cor mixt şi de bărbaţi* (2 vol., 1945); Antofie Radu (1904–1987) – „preot, compozitor, folclorist şi traducător" (p. 372) – având culegeri de colinde în revista „Glasul Bisericii" şi un volum de *Cântări bisericeşti şi populare* în 1987; Nicolae Regman (1881–1951) – „preot, pedagog, scriitor" (p. 380–381) – cunoscut şi sub semnătura Z. Sandu, cu o culegere de *Doine şi strigături* în 1904; Alexandru Stănciulescu-Bârda (n. 1953) – „preot, istoric" (p. 416–417) – cu studiile *Vicleiul, vicleimul sau irozii* (1975), *Bocetul şi ritualul înmormântării în nordul judeţului Mehedinţi* (1980), *Obiceiurile de înmormântare în nord-vestul Plaiului Cloşani* (1982), *Aspecte istorice în proverbele româneşti* (1983); Gheorghe Şoima (1911–1985) – „profesor de teologie, compozitor" (p. 441–442) cu studiul *Folclorul muzical religios* (1950) şi cu numeroase compoziţii pentru cor (*Opt colinde* – 1940, *La joc* –1950, *Jieneasca* – 1950, *Nunta ciobănească* – 1955, *Suită de cântece ciobăneşti* – 1956) sau simfonice, puternic influenţate de folclor (*Jieneasca* – 1953, *Dans simfonic* – 1958); Nicolae Tincu-Velia (1816–1867) – „preot, istoric" (p. 457) – având culegeri de folclor folosite de Atanasie M. Marienescu în colecţia sa *Poezia poporală* (1867).

★

A doua lucrare care a inspirat aceste rânduri este cea a lui Gheorghe C. Ionescu *Lexicon al celor care, de-a lungul veacurilor, s-au ocupat cu muzica de tradiţie bizantină în România. Compozitori, teoreticieni, muzicologi, dascăli de psaltichie, copişti, interpreţi* (Bucureşti, Editura Diogene, 1994, 379 p.).

Potrivit prefaţatorului, Titus Moisescu, la aprecierile căruia subscriem din toată inima, volumul, „de multă vreme aşteptat" în lexicografia muzicală românească, este „una dintre cele mai interesante şi mai importante lucrări - cu totul inedită prin conţinut şi proporţii în literatura noastră de specialitate" (p. 7-10). „Cu o pasiune ieşită din comun şi cu o deplină cunoaştere a domeniului", autorul „a urmărit şi identificat, în biblioteci şi arhive, printre vechi manuscrise şi tipărituri, activitatea şi realizările celor care au lăsat urme de neşters în evoluţia acestei arte pe teritoriul României: compozitori, teoreticieni, profesori, psalţi şi protopsalţi, copişti şi editori, muzicologi, protectori ai acestei arte etc. - aparţinând unor şcoli de „musichie" sau unor centre mănăstireşti, cunoscute sau mai puţin cunoscute".

Volumul însumează în cuprinsul său, ne spune autorul în Cuvânt înainte (p. 11-13), „timp îndelungat de studiu", „parcurgerea a mii de pagini de carte şi reviste teologice şi muzicale, cercetarea manuscriselor psaltice existente în bibliotecile bucureştene, contacte cu muzicologi şi bizantinologi avizaţi, consultări, corespondenţă etc.", lucru pentru care nu ştim cum ar putea fi răsplătit, poate doar cu certitudinea că tomul va rămâne ca un instrument de lucru peren, mereu răsfoit şi citat ca o operă de referinţă a domeniului.

După două pagini de Abrevieri (p. 14-15), urmează (la p. 17-378) materia lexiconului, cuprinzând 490 de articole-portrete „ale celor mai reprezentativi compozitori, dascăli de psaltichie, muzicologi-bizantinologi, psalţi şi protopsalţi, copişti-caligrafi care s-au distins prin opera şi activitatea lor în cultivarea, promovarea şi permanentizarea acestei arte începând din secolul IV, când dispunem de primele mărturii scrise, şi până astăzi". Mulţi dintre aceştia au legături puternice cu folclorul. O listă a lor consider că nu este de prisos, în ideea că va atrage atenţia măcar asupra faptului că bibliografia folcloristică românească va trebui să-i consemneze neapărat.

Considerăm a nu fi lipsit de importanţă a-i aminti din acest unghi în continuare (din nou) pe teologul, etnomuzicologul, poetul, istoricul şi dirijorul de cor Gheorghe (George) C. Alexe (p. 21-24), „folclorist şi cunoscător al muzicii psaltice de tradiţie bizantină", autor în ţară şi străinătate al unui impresionant (peste 750 de titluri) număr de articole şi studii de etnomuzicologie şi bizantinologie, din care cităm, în afara celor notate de Mircea Păcurariu în dicţionarul său, pe următoarele: *Gheorghe N. Dumitrescu-Bistriţa, un neobosit culegător al folclorului românesc* (1955), *Duhul creştin al colindelor româneşti* (1956), *Viaţa şi opera preotului folclorist Teodor Bălăşel* (1960), *Obiceiuri şi datini româneşti de Crăciun şi Anul Nou* (1963), *Datini şi obiceiuri româneşti de Sfintele Paşti* (1966), *Duhul colindelor* (1973), *Colinda românească* (1973), *Datina românească a colindei* (1975), *Datini de Crăciun şi Anul*

Nou la românii americani (1977), *Tradiţii româneşti de Sfintele Sărbători* (1980), *Datini strămoşeşti de Sfintele Paşti* (1984), *Sorcova şi datini de Crăciun* (1984); Chiril (Constantin) Arvinte (1897–1968) – „protosinghel, cântăreţ, compozitor psalt" (p. 32–33) – autor de creaţii psaltice şi de inspiraţie folclorică de la care a rămas în manuscris la biblioteca mănăstirii Neamţ un *Buchet muzical* cuprinzând cântări bisericeşti şi populare din secolul nostru; Ştefan I. Bazilescu (1864–1953) – „învăţător, cântăreţ bisericesc, folclorist, compozitor psalt" (p. 35–37) – a cules folclor muzical-literar notat în semiografie bizantină, din care a tipărit în 1915 o broşură cu *Cântece de stea*, rămânând în manuscris o alta cu încă douăsprezece cântece de stea şi un Vicleim (vezi fondul „G. Breazul" de la biblioteca Uniunii Compozitorilor, mss. 4647-4650); Păun I. Belu – „cântăreţ bisericesc, dirijor, compozitor psalt" (p. 39–40) – cu muzică psaltică şi de inspiraţie folclorică (*Frunzuliţă grâu mărunt*, 1920); din nou Constantin I. Bobulescu – „preot, istoriograf, bizantinolog" (p. 40–41) – cu, în plus faţă de Mircea Păcurariu, *Muzica în Muntenia. Lăutarii în manuscrise, tipărituri şi în vechile zugrăveli ale bisericilor din Muntenia* (1939); Pană C. Brăneanu (1839–1910) – „cântăreţ bisericesc, folclorist, compozitor psalt" (p. 44–45) – culegător de folclor: *Dorul. Cântece vechi româneşti scrise pe muzica bisericească* (1906), culegere aflată în manuscris la biblioteca Uniunii Compozitorilor, fondul „G. Breazul" – mss. 4700-4701, lucrare premiată cu medalie de aur la Expoziţia jubiliară din Bucureşti; George Breazul (1887–1961) – „profesor universitar, etnomuzicolog, muzicolog-bizantinolog, critic muzical" (p. 46–52) – cu studiile *Se formează cetele de colindători şi stelari* (1930), *Colindele, cântecele de stea, irozi, capră, sorcovă etc., ca material de învăţământ* (1934), *Colindele* (1939), *Idei curente în cercetarea cântecului popular* (1965) şi volumele *Vicleimul* (text de Victor Ion Popa) – transcrierea melodiilor populare de G.B. (1934), *Colinde* (1938, ediţia a 2-a, 1993) şi *Colindele. Culegere de studii muzicale* (1940); Florin Bucescu (n. 1936) – „diacon, cadru universitar, etnomuzicolog" (p. 52–54) – cu studiile *Psalmii lui Dosoftei în folclorul muzical* (1974, în colaborare cu Viorel Bârleanu), *Tipuri melodice ale colindelor din Moldova* (1984), *Aspecte ale melodicii cântecului de priveghi din Moldova* (1985, în colaborare cu Viorel Bârleanu) şi cu volumele *Bătrâneasca. Doine, bocete, cântece şi jocuri din ţinutul Rădăuţilor* (1979, în colaborare cu Silvia Ciobotaru şi Viorel Bârleanu) şi *Melodii de joc din Moldova* (1990, în colaborare cu Viorel Bârleanu); Sebastian Stelian Bucur-Barbu (n. 1930) – „arhidiacon, profesor universitar, compozitor psalt, muzicolog-bizantinolog" (p. 54–59) – are în manuscris studiul *Cântece de lume de la începutul sec. XIX (ms. grec 129 de la biblioteca Mitropoliei Iaşi)*; Alexie Buzera (n. 1934) – „preot, profesor, dirijor, folclorist, muzicolog-bizantinolog" (p. 61–64) – culege, transcrie şi publică folclor muzical din Oltenia (*Toată suflarea să laude pe Domnul. Cântări bisericeşti, pricesne şi imnuri religioase, colinde şi cântece de stea*, 1991), consemnat deja în *Dicţionarul* său de Iordan Datcu, la fel ca şi Constantin Catrina (n. 1933) – „profesor, folclorist, muzicolog-bizantinolog, compozitor" (p. 68–70) – cu studiul din 1988, aflat în arhiva

Uniunii Compozitorilor, *Gheorghe Bariţiu despre începuturile muzicii româneşti psaltice şi populare*;

Petre D. Chirculescu - „cântăreţ bisericesc, cronicar" (p. 76) - fost director al revistei „Albina", cu studiul *O privire asupra muzicii naţionale româneşti* (1916); Gheorghe Ciobanu (n. 1909) - „profesor universitar, etnomuzicolog, bizantinolog" (p. 78-83) - cu *Studii de etnomuzicologie şi bizantinologie* (3 vol., 1974, 1979, 1992), care a cules, a transcris şi a publicat folclor muzical, vocal şi instrumental (*200 cântece şi doine*, 1955, în colaborare cu Vasile Nicolescu, *Vechi cântece de viteji*, 1956, în colaborare cu Alexandru Amzulescu, *Lăutarii din Clejani*, 1969); Gheorghe Comişel (1885-1955) - „institutor, cântăreţ bisericesc, dirijor de cor, compozitor" (p. 87-88) - a compus şi cântece moral-educative, originale şi de inspiraţie folclorică; Ion Croitoru (1884-1972) - „profesor, dirijor, compozitor" (p. 101-102) - a compus şi muzică laică de inspiraţie folclorică, a armonizat inspirat unele melodii populare (*Coruri*, 1955, *Fusul*, 1958, *Ia-mă-n braţe, dorule, Dor de-acasă, Cântec de leagăn*); Oprea Demetrescu (1831-după 1892) - „cântăreţ bisericesc, dascăl de psaltichie, folclorist, compozitor" (p. 107-108) - cu *Colecţiune de cântări populare* (1858), *Melodii române, italiene şi arabe* (1860), *Imnuri şi cântece religioase, morale, patriotice, eroice, naţionale şi populare* (1874); Constantin Drăguşin (n. 1931) - „preot, profesor, dirijor, compozitor" (p. 116-118) - consemnat şi de Mircea Păcurariu, compune şi muzică corală laică de inspiraţie folclorică - balade, cântece lirice, colinde: *Colinde şi cântece de stea* (1990), are în manuscris *5 colinde pentru cor mixt. Balada Mănăstirii Argeşului, Horile pe astă lume, Triptic maramureşan*, nr. 1 şi 2 (acesta din urmă pe versuri şi muzică din colecţia Tiberiu Brediceanu); Victor A. Frangulea (n. 1939) - „preot, profesor, dirijor, compozitor" (p. 141-142) - cu compoziţii de inspiraţie folclorică: *Cetinele, cetinele* (colinde), *Cântec satiric din Oaş*; Gavriil Galinescu (1883-1960) - „compozitor, pedagog, folclorist, muzicolog" (p. 143-144) - cu studiul *Muzica în Moldova* (1939); Theodor Georgescu (1824-1880) - „cântăreţ bisericesc, profesor, compozitor" (p. 146-147) - a scris cu talent şi muzică de inspiraţie folclorică; Gheorghe Ionescu (1842-1922) - „psalt, profesor, dirijor, compozitor" (p. 180-181) - a compus muzică corală cu conţinut religios (colinde), vezi, între altele, şi culegerea *Cântece de stea cari se cântă în toate serile de la Naşterea Domnului nostru Isus Hristos şi până la Sf. Ioan* (1906); însuşi autorul lucrării, Gheorghe C. Ionescu (n. 1920) - „profesor, dirijor, muzicolog-bizantinolog" (p. 181-182) - cu studii, articole, recenzii şi în domeniul folcloristicii;

Amfilohie Iordănescu (1870-1937) - „monah, cântăreţ bisericesc, profesor, compozitor, copist-caligraf" (p. 191-193) - având în manuscris la Uniunea Compozitorilor, fondul „G. Breazul", ms. 4662, culegerea *Cântece naţionale*, puse pe psaltichie, conţinând 36 de cântece româneşti, urbane şi lăutăreşti; Atanasie Lipovan (1874-1934) - „profesor, cântăreţ bisericesc, dirijor, folclorist, compozitor" (p. 204-205) - culegător de folclor bănăţean, unsprezece cântece din culegerile sale fiind preluate de Tiberiu Brediceanu şi publicate în volumul *Melodii populare* *româneşti din Banat* (1972), compozitor apreciat a compus şi muzică populară în spirit tradiţional local (*Trei coruri mixte, Câtă boală-i pe sub soare, Jelui-m-aş şi n-am cui, Fir-ai lume, n-ai mai fi*); Trifon Lugojan (1874–1948) - „profesor, dirijor, compozitor" (p. 205–207) - cu *24 colinde pentru 2-3 voci egale* (1940) şi *27 colinde armonizate la trei voci* (1943); iarăşi Nicolae Lungu (1900–1993) - „profesor universitar, compozitor, dirijor, muzicolog" (p. 207–210) - cu studiul *Folcloorul religios muzical* (1949) şi cu muzică corală în stil popular: *Măria neichii, Mărie, Cântec de leagăn, Alunelul oltenesc, Doină şi horă cu strigături, Suitele corale* nr. 1, 2 şi 3 (acesta din urmă cu cântece populare de la românii din Macedonia); Ion E. Macri - „seminarist, copist" (p. 218) - care în anii 1877–1878, fiind elev în clasele III-/V, „alcătuieşte pentru uz personal o colecţie de cântări bisericeşti şi cântece de lume (lirice şi patriotice) în notaţie psaltică şi liniară" (268 pagini) care se păstrează, necatalogată, la biblioteca Sf. Sinod din Bucureşti; Titus Moisescu (n. 1922) - „profesor, redactor şi director de editură, muzicolog-bizantinolog" (p. 235–241); iarăşi Nicu Moldoveanu (n. 1940) - „preot, profesor universitar, muzicolog- bizantinolog, compozitor" (p. 241–244) - „a îngrijit apariţia unor colecţii de coruri bisericeşti şi laice în stil popular", autor al volumelor *Compoziţii, prelucrări şi armonizări de cântări bisericeşti şi folclor religios pentru cor mixt* (1968), *Cântări bisericeşti şi colinde* (1976), *Repertoriu coral pentru coruri bărbăteşti şi de voci egale* (1983), în care capitolul al treilea este intitulat *Colinde şi cântece de stea*; Filotei Moroşanu-Hanganu (1876–1951) - „monah, profesor, compozitor" (p. 246) - editorul unei culegeri, *Lumină lină*, în care găsim şi „cântări din folclor"; Şerban-Alexandru Nichifor (n. 1954) - „cadru didactic universitar, compozitor, muzicolog-bizantinolog" (p. 260–262) - autor al compoziţiilor *Simfonia VI*, dedicată aniversării Ateneului Român, având la bază tema colindului popular *Doamne Isuse Hristoase, Pasacaglia* pe tema colindului *Domnul Sfânt când s-a născut* din colecţia Tiberiu Brediceanu, pentru bariton, harpă şi pian, *Şapte colinde româneşti pentru ansamblu de suflători şi orgă*; monahia Olimpiada Tudori - „copistă" (p. 367) - a alcătuit în 1835 un manuscris (aflat azi în colecţia Florian V. Ioan din Ploieşti) cuprinzând cântări bisericeşti, căruia i s-au ataşat (filele 198–202) şase cântece de lume; Anton Pann (1796–1854) - „psalt, dascăl de psaltichie, literat, folclorist, compozitor" (p. 270–273) - care „a cules, a notat şi a publicat folclor literar şi muzical";

Grigore Panţiru (1905-1981) - „diacon, profesor, muzicolog-bizantinolog, compozitor" (p. 273–275) - „a compus şi a armonizat pentru coruri mixte şi de voci egale colinde, cântece populare şi cântări religioase" precum: *A mărului, măr, Plugușorul, După dealul cel mai mare* (colindă), *Lumea-i rea, Pe dealu cu liliac, Du-te dorule, Foaie verde de trifoi, Foaie verde rozmarin, Cântec bătrânesc, Doina recrutului*; Gheorghe Popescu-Brăneşti (1876–1959) - „cântăreţ bisericesc, dirijor, compozitor" (p. 286) - „compozitor fecund şi talentat, a compus cântări psaltice (...), colinde armonizate (...) şi cântece populare în aranjament coral"; Ion Popescu-Pasărea (1871–1943) - „profesor, compozitor, cântăreţ bisericesc, dirijor, muzicolog" (p. 295-301) - autor al culegerilor *Colecţiune de cântări bisericeşti, şcolare şi populare* (1912), *Cântări bisericeşti, patriotice şi populare* (1915), *Colecţiune de cântări bisericeşti alese, imne patriotice şi cântece populare* (1925); Nicolae Severeanu (1864-1941) - „psalt, profesor, dirijor, compozitor" (p. 321-323) - autor al unei *Colecţiuni de cântece naţionale, bătrâneşti şi călugăreşti aranjate pe muzica orientală* (1904); Theodor V. Stupcanu (1861-1936) - „preot, profesor, compozitor" (p. 329-330) - autor al unei *Colecţii de cântări şcolare, religioase, patriotice şi naţionale pentru una şi două voci egale* (1903); din nou Gheorghe Şoima (1911-1985) - „preot, profesor, dirijor, compozitor" (p. 336-337); George Ucenescu (1830-1886) - „psalt, profesor, folclorist, compozitor, caligraf, miniaturist, pictor" (p. 347-349) - a cules cântece populare (text şi muzică), autorul culegerilor *Cântece de stea şi colinde* (1856), *Magazin de cânturi vechi şi noi culese şi înmulţite* (1863); Marin Velea (n. 1937) - „profesor, muzicolog, dirijor, compozitor" (p. 362-365) - autor al studiilor *Colindele şi cântecele de stea în preocupările muzicologilor şi compozitorilor români* (1967), *Culegerea de folclor muzical, preocupare de seamă a elevilor seminarişti şi studenţilor teologi în timpul liber* (1977), *Preoţi folclorişti şi contribuţia lor la dezvoltarea folcloristicii româneşti* (1984) şi al volumului *Colinde religioase* (1993).

Fie şi numai din această sumară trecere în revistă se observă temeinicia lucrării celor doi autori. Fiecare articol are date amănunţite despre viaţa şi activitatea celor prinşi în volumele respective, inclusiv o menţionare aproape exhaustivă a operei lor, sau comentarii asupra acestora, fapt copleşitor, ce constituie unul din argumentele catalogării celor două dicţionare ca opere fundamentale, de referinţă. Parcurgându-le, simţim nevoia de a face recomandarea ca revistele bisericeşti („Altarul Banatului", „Biserica Ortodoxă Română", „Biserica şi Şcoala", „Cultura creştină", „Foaia diecezană", „Glasul Bisericii", „Mitropolia Ardealului", „Mitropolia Banatului", „Mitropolia Moldovei şi Sucevei", „Mitropolia Olteniei", „Revista de istorie bisericească", „Raze de lumină", „Romanian Orthodox Church News", „Revista teologică", „Studii teologice", „Telegraful român", „Vestitorul Ortodoxiei") să fie consultate cu stăruinţă, în ele „ascunzându-se" numeroase studii sau texte folclorice. Până acum un astfel de demers era, dacă nu interzis, cel puţin limitat, cenzura nepermiţând „exagerări" în evidenţierea aportului slujitorilor Bisericii la dezvoltarea ştiinţei, culturii şi civilizaţiei româneşti, care, se preconiza, să fie laică în absolut. Spun aceasta din experienţă personală. Atunci când am editat (1984) un dicţionar cu „eroii" Revoluţiei de la 1848, a trebuit să limitez foarte mult consemnarea numelor de clerici, în ciuda participării lor numeroase la marele eveniment istoric. Şi acest lucru se observă la majoritatea dicţionarelor noastre cu caracter enciclopedic sau profilate pe anumite domenii, inclusiv la cel al folcloriştilor, unde consemnarea calităţii de slujitori ai Bisericii se face cu parcimonie sau ocultându-se pur şi simplu.

Sigur, cele două dicţionare nu sunt perfecte. O spun chiar autorii. Observaţii s-ar putea face cu îndreptăţire. Una foarte mică ar fi că în *Lexiconul* lui Gheorghe C. Ionescu litera X este plasată după Z. Alta ar fi că în *Dicţionarul* lui Mircea Păcurariu *Antim Ivireanul* este trecut la litera I, ca şi când în „certificatul de naştere" al mitropolitului Antim ar fi putut figura numele *Ivireanul*, când se ştie că numele i-a fost atribuit după originea sa din Ivir (Georgia), la fel precum în zilele noastre mulţi dintre ierarhi primesc nume precum *Ploieşteanul, Gălăţeanul, Piteşteanul, Severineanul* (mărturisesc a nu cunoaşte în ce etapă a „carierei” primesc astfel de nume). De altfel, se observă o oarecare inconsecvenţă în fixarea „vedetei” (articolul-titlu). Unii ierarhi sunt catalogaţi la numele de familie (*Arăpaş, Ciobotea, Joantă*), alţii, cum am văzut, la un nume ce nu prea are nimic cu cel real de familie. Alte exemple: *Amfilohie Hotiniul* la A (corect după părerea mea), ca şi *Mardarie Cozianul* şi *Meletie Macedoneanul* la M sau *Paisie Velicicovschi* la P, iar *Neofit Criteanul* la C (nepotrivit), ca şi *Dionisie Exiguul* la E; *Iacob Putneanul* la I (corect), ca şi *Calist Ialomiţeanul*, iar *Daniil Moscopoleanul* la M (incorect) sau *Gavril Protul* la P. Este o urmare, consider, a „laicizării” excesive din ultimele cinci decenii de care am amintit. Era acum o ocazie potrivită şi hotărâtoare să se fixeze ca o regulă ca marii ierarhi să fie trecuţi în vedetă cu numele pe care îl au ca monahi: *Antim, Nestor, Antonie, Teoctist, Bartolomeu*, pentru că dacă nume precum *Vornicescu* sau *Plămădeală* au intrat într-un circuit mai larg, ca şi, în veacul trecut, *Ştefănescu* (*Melchisedec*), mă tem că prea puţină lume ştie că pe Prea Fericitul Teoctist îl mai cheamă şi Arăpaş, sau că Înalt Prea Sfinţia Sa mitropolitul Daniel se numeşte *Ciobotea*, aşa cum se găsesc în *Dicţionarul* lui Mircea Păcurariu.

Exemple de acest fel sunt destule în cele două volume, dar nu insist. Fac aceasta pentru că bogăţia de material informativ biobibliografic este, încă o dată o spun, copleşitoare şi dau o soliditate impresionantă lucrărilor. În sfârşit a venit vremea realizării unor opere lexicografice fundamentale, de care are atâta nevoie cercetarea ştiinţifică, redactate fără intruziuni ideologice neadecvate şi cred că nu exagerez relevând caracterul de model al celor două tomuri. Consider că DTR (*Dicţionarul teologilor români*) va deveni o siglă „populară”, tot aşa cum cred sincer că nu se va putea scrie o istorie a muzicii româneşti eludând *Lexiconul* lui Gheorghe C. Ionescu dedicat artei muzicii de tradiţie bizantină.

Iar în ceea ce priveşte prezenţa slujitorilor Bisericii în folcloristica românească, cele două volume ne-o atestă convingător ca pe una statornică, interesantă şi plină de învăţăminte.

O DEZBATERE CARE RĂMÂNE DESCHISĂ: Ion Itu, *Primii noştri poeţi*, 248 p. şi *Poemele sacre* (*Mioriţa* şi *Meşterul Manole*), 204 p., Braşov, Editura „Orientul Latin”, 1994

MARIANA FOTA

În 1994, la Braşov, într-o editură mică şi puţin cunoscută, „Orientul Latin”, au apărut două cărţi atât de incitante, încât, deşi nu e de competenţa mea, m-am hotărât să încerc să le prezint celor interesaţi.

Fiind o încercare hazardată, mă voi baza deseori pe spusele autorului, notând de fiecare dată paginile citatelor respective în text, pentru uşurarea lecturii.

Deci, aşa cum însuşi Ion Itu mărturiseşte, la început au fost nişte monografii, găzduite de poetul Aurel Rău în paginile revistei „Steaua". Aceste „incursiuni sistematice asupra liricii marilor noştri poeţi-filosofi, dintr-o vreme în care poezia şi filosofia, pe de o parte, religia pe de alta, nu fuseseră încă toropite de vrajbă" (*Argument la Poemele sacre*, p. 10), au fost începute în februarie 1988, cu homericul Linos, şi s-au încheiat în martie 1989, cu Niceta, „apostolul dacilor". Atunci autorul a putut „formula şi titlul sub care s-ar fi cuvenit să stea de la început: *Primii noştri poeţi" (ibidem)*.

După îndelungi lecturi sistematice, pe clase de fişe, extrase din „cărţi esenţiale despre filosofia Orientului, îndeosebi cele indiene, asiro-babiloniene, hitite şi egiptene, fireşte cu atenţia fixată pe sistemele filosofice greco-latine, îndeosebi prin luminişurile presocratice" (*ibidem*, p. 9), ca şi din mii de pagini ale patristicii bizantine, autorul are „vederea minţii de slavă", adică poate înlocui prejudecăţile asimilate pe seama lecturii profesorilor săi cu propriile sale prejudecăţi (*ibidem*).

Aşa se încheagă aceste monografii-eseuri, „apocrife" în raport cu tradiţia, dezvăluind, prin subtilităţi hermeneutice pasionante, zborul fără margini al gândului luminat către străfunduri de istorie sau dincolo de orizont.

Dar autorul nu caută doar capătul firului Ariadnei pierdut în labirintul istoriei, ci şi reverberaţiile lui peste milenii, continuitatea lui în timp, mergând de la motive, teme, simboluri, până la moduri de-a gândi şi interpreta care se pot regăsi aidoma la români, în creaţia populară.

Evident, este vorba de puncte de vedere personale, cu care poţi sau nu să fii de acord, dar nimeni nu va putea trece cu uşurinţă peste demonstraţiile suculente şi fascinante pe care Ion Itu ni le desfăşoară prin faţa ochilor minţii, ca un adevărat vrăjitor, făcând ca lumile să se desfacă din începutele lor închegări, ca să le putem zări şi înţelege articulaţiile, semnificaţiile.

Să vedem ce a vrut să ne arate Ion Itu din cele ce singur a văzut mai întâi.

Întrucât cărţile pe care vreau să le prezint prea rar s-ar putea găsi prin librării, sunt convinsă că enunţarea cuprinsului lor este nu numai necesară, dar constituie şi primul imbold la lectură.

La început, deci, *Primii noştri poeţi*.

După explicaţiile preliminare ale autorului (*În loc de prefaţă*) ne ademenesc trei capitole:

I *Primii noştri poeţi*

1 - Până la războiul troian
  a) Linos
  b) Thamyris
2 - Până la Idanthyrsus

- a) Musaios
- b) Olen
- c) Abaris
- d) Aristeas
- e) Anacharsis

3 - Până în pragul erei noastre

- a) Istros
- b) Satyros
- c) Heracleides

4 - Până la cristalizarea românismului

- a) Cotys
- b) Niceta

II *Umbra zeilor*

1 - Homer: Ahileia
2 - Orfeu: Eroul civilizator

III *Texte celebre*

- a) Anacharsis
- b) Satyros
- c) Ovidiu
- d) Niceta

Sumarul se încheie cu o *Listă a ilustraţiilor* (în alb-negru), 22 la număr, care reproduc în general desene după vase greceşti.

Referindu-se la poeţi, în prefaţă, Ion Itu consideră că toţi „fac parte dintr-un panteon remarcabil al culturii arhaice europene, destul de puternic prin mişcarea vremilor, dacă îşi menţine zidirile şi azi. Veacurile au fost, aşadar, cele care s-au dus. Poeţii au rămas" (p. 3-4).

Încercând o explicaţie a semantismului dezvoltat din lat. *lino, linea, linum, lira*, chiar *litania* în română, autorul nu-l uită pe Dim. I. Ghica, traducătorul de referinţă al *Istoriilor* lui Herodot, care „înţelege că linosul de care vorbeşte Herodot nu e altceva decât doina noastră, cu marca ei orientală adâncă (chiar indiană, spune el), încrustată într-o tulburătoare gamă minoră" (p. 15).

De la Linos, beneficiar al unei popularităţi imense, care a făcut ca numele să-i fie confundat cu numele cântecelor interpretate, autorul trece la Thamyris, având astfel un nou prilej de dezvăluiri legate de orizonturi demult învăluite în ceaţă. Comparaţia cu Homer, pe tema orbirii, îl face pe Ion Itu să presupună că însuşi mitul orbirii pare a fi un mit trac, având în vedere că la neamurile trace poezia orală era o artă foarte rafinată.

Mai departe Musaios, prietenul lui Orfeu şi al muzelor, discipol şi fiu al Selenei, crezând, ca şi strămoşii săi traci, că poezia are puternice virtuţi tămăduitoare, concepe nu doar o măreaţă construcţie teoretică, dar îi şi dă viaţă prin imnuri în sanctuarele Demetrei şi cugetări filozofice care au străbătut lumea.

Olen, cel dintâi prezicător al lui Phoebus, este şi autor al celor mai vechi imnuri din Delos, putând fi fondatorul şcolii de poezie apolinică sau doar unul din străluciţii săi reprezentanţi.

Abaris, poet şi taumaturg, înzestrat cu puteri oraculare şi magice, îl face pe savantul elveţian Karl Meuli să considere că legendele care s-au ţesut pe seama lui reflectă experienţe de tip şamanic specifice sciţilor din nordul Mării Negre.

Aristeas, fiul lui Caystrobius din Proconnesos, după Herodot, lasă urmaşilor date etnografice dintre cele mai interesante despre popoarele din nordul Pontului Euxin, pe la anul 580 î.e.n.

Fiu de rege şi nepot al marelui înţelept scit Idanthyrsus, Anacharsis este unul dintre străinii care a venit în Elada să înveţe filozofia. Diogene Laertios spune despre el că a scris un poem de vreo 800 de versuri despre obiceiurile sciţilor şi ale grecilor.

De fapt, fiecare dintre „înaintaşii" noştri este o filă de istorie fascinantă: Istros din Callatis pare să fi devenit ilustru nu atât prin creaţia sa pur literară, cât prin tratatele sale ştiinţifice; Satyros, în cea de-a doua jumătate a sec. III î.e.n., s-a preocupat îndeosebi de vieţile filozofilor şi ale poeţilor tragici, fiind considerat creator al genului biografic; Heracleides, erudit alexandrin, face un pas mai departe întru cunoaşterea filozofiei antice, a literaturii şi artelor din răsăritul culturii europene; Cotys, rege şi bazileu de Callatis, este poetul căruia Ovidiu îi adresează o celebră epistolă; Niceta, ultima efigie din acest panteon dezgropat, scrie aproape o jumătate de veac numai în limba latină, străduindu-se întru convertirea popoarelor la creştinism şi luminându-ne un drum pe care adesea ne-am poticnit.

Dar cele mai multe lumini se întrezăresc în umbra zeilor, căci torţele lui Ion Itu se aprind una de la alta şi nu ştim încotro să privim mai întâi şi mai adânc.

Cele 9 eliptice pe care gravitează autorul în jurul lui Ahile ni-l înfăşoară pe erou din antichitatea lui în contemporaneitatea noastră, încingându-ni-l peste suflet cu credinţele, idealurile, modelul lui de viaţă, care nu s-au pierdut în timp, ci supravieţuiesc şi azi la noi, dacă purcedem la această cercetare arheologico-mitică conduşi de Ion Itu: *Fizionomia lui Ahile, Familia lui Ahile, Religia lui Ahile, Apa şi caii lui Ahile, Oaspeţii lui Ahile, Patria lui Ahile, Neamul lui Ahile, Scutul lui Ahile, Mormântul lui Ahile.*

„Pletele bălane" ale lui Ahile, în contrast cu cele ale celorlalţi eroi homerici, dar amintind de modelul etnologic şi fiziognomic al neamurilor nordice (v. şi V. Pârvan, *Getica*) şi de Făt-Frumosul din folclorul românesc, nu sunt, evident, un accident. Călirea în foc a lui Ahile de către mama sa este un motiv confirmat în cadrul misterelor de la Eleusis, întemeiate de traci în secolul XV î.e.n. De asemenea, trecerea lui Ahile prin peştera centaurului Chiron este o probă iniţiatică cu „anumite simetrii moştenite în legendele române, cum ar fi cele ataşate de drumul iniţiatic al tânărului împărat venit la putere (Harap-Alb etc.)" (p. 115).

Simetrii adânci descoperă autorul şi între modelul de viaţă întruchipat de Ahile şi concepţia morală a poporului nostru, aşa cum se poate desprinde ea din zicători, proverbe, basme.

În ruga supremă pe care Ahile o adresează, la marginea mării, nu zeilor supremi, ci propriei lui mame, în îndemnurile ei la luptă sau în căutarea trupului său după moarte autorul vede motive care s-au imprimat în conştiinţa imemorială a poporului nostru, precum motivul măicuţei bătrâne care-şi caută fiul, al maicii care-şi întoarce feciorul la luptă etc., toate izvorând din credinţele străvechi cu privire la marea mamă, atestate pentru populaţiile pelasgice sau scito-trace.

Considerând că între „Tetis, mama eroului mirmidon, şi Tethys, marea titanidă oceanică", se poate face o suprapunere, autorul înţelege rugile lui Ahile către mama sa ca apeluri adresate „unui model matern teomorf - glia cea fertilă (printr-un vechi *tethe* grecesc, ceea ce înseamnă bunică, deci măicuţă bătrână)" (p. 127).

Religia lui Ahile dovedeşte şi ea deosebiri de substanţă faţă de religia celorlalţi conducători ahei, pornind de la zeul suprem, care pentru fiul lui Priam este Zeus cel de departe, „al Dodonei stăpân pelasgic", şi ajungând la riturile funerare (regii ale căror morminte au fost descoperite la Mycene n-au fost incineraţi).

La moartea unor personalităţi, lumea traco-scită practica ceremonii funerare deosebit de spectaculoase, aşa cum reiese din diverse mărturii (Homer, Hellenicos din Mitilene). „Cercetările arheologice de pe teritoriul românesc atestă întocmai informaţiile lui Herodot" (p. 131).

Pentru următoarele paralele posibile între universul lui Ahile şi cel tradiţional românesc autorul porneşte de la comunicarea *Homer et le ballade populaire roumaine* a lui Cicerone Poghirc, ţinută la Al Treilea Congres Internaţional de Studii Sud-Est Europene de la Bucureşti, din 1974. Aici „grupul de argumente schiţate de cercetătorul român se referă la numele trac al calului, la capacitatea premonitorie a patrupedului şi la puterea sa de a practica vorbirea umană, la atitudinea de resemnare a eroului în faţa morţii şi la alte câteva elemente de mare interes pentru cunoaşterea problemei homerice în cultura română" (p. 135).

Pentru a nu satura curiozitatea celor interesaţi, voi lăsa cititorilor acestei prezentări deschise porţile imaginaţiei sau ale intuiţiei, până la lectura care le va întregi privirea de ansamblu asupra unui personaj care are multe contingenţe cu propria noastră istorie.

Să-l lăsăm deci pe Ahile în insula fericiţilor, la cincizeci de mile romane faţă de gurile Dunării (p. 172) şi să privim puţin spre Orfeu - eroul civilizator.

Cele 7 subcapitole prin care Ion Itu ni-l apropie pe cântăreţul trac se referă atât la *Viaţa şi moartea lui Orfeu*, cât mai ales la *Literatura orfică, Misteriile orfice, Panteonul orfic, Filosofia orfică, Vitalismul orfic*, dar şi la un concept azi reactualizat, despre *Muzică şi vindecare*.

Fascinat de „orfism", autorul, care anunţă pentru 1996 un studiu dedicat *Orfismului eminescian*, reia şi aprofundează aici idei şi teme, dintre care unele atinse şi-n cuprinsul eseurilor despre primii noştri poeţi.

Între supoziţiile care se pot face pe seama vieţii lui Orfeu este şi aceea că pare să fi avut o instrucţie aleasă, căpătată în Egipt, poate şi-n Asia Mică, „unde ar fi fost elevul magilor de pe muntele Ida, care se ocupau cu vrăjile, cu riturile de iniţiere şi cu misteriile, aduse apoi şi în Samosul tracic" (p. 178).

Reforma religioasă pe care o încearcă „reiterează legi şi concepte intelectuale (cu privire la unitate, la autoritatea decadei etc.) comune şi pitagoreicilor şi zamolxianismului" (p. 179).

De aici calea comparaţiilor şi legăturilor de tot felul e deschisă, autorul bazându-se în drumul astfel început atât pe relatări mai vechi (Titus Livius, *Ab urbe condita*, Platon, *Republica* etc.), cât şi pe studii mai noi (Anton Dumitriu, *Orfeu sau puterea incantaţiei*, Ion Acsan, *Orfeu şi Euridice* etc.).

Voi puncta doar câteva teme care pot fi regăsite şi-n civilizaţia strămoşilor noştri, cu prelungiri până azi.

Una dintre ele se referă la „interdicţia scrisului", care „funcţionează chiar ca o normă religioasă", literatura orfică fiind „creată ca literatură orală" şi circulând „ca o literatură orală" (p. 182).

Importanţa acordată decadei - în cadrul teoriei numerelor - îl face pe autor să găsească posibile paralele în folclorul nostru, în special cu *Meşterul Manole*.

Ion Itu insistă asupra aspectelor sociale şi morale ale misteriilor, în cadrul cărora discursurile, versificate după anumite legi, ca şi jocurile practicate sunt de fapt practici de purificare, de vindecare.

Autorul ne atrage atenţia asupra panteonului orfic, care „integrează, printr-un animism fermecător, fiinţa omenească în armonia universală" (p. 200), dar şi asupra genezei fiinţei umane, considerând că „atât textele referitoare la orfism, cât şi cele referitoare la zalmoxianism sunt unitare în ideea că întregul fiinţei este divizat în trup şi suflet" (p. 216).

„Ţinta orfismului de a contribui prin muzică la ameliorarea condiţiei umane" (p. 225) este ultima temă din „umbra zeilor".

Aici sfârşeşte drumul pe care ni l-a propus Ion Itu printre eroi şi civilizaţii străvechi, dar tot aici poate începe meditaţia noastră şi nu numai atât.

Dar să răsfoim şi *Poemele sacre*.

Ele se deschid cu un *Cuvânt înainte* semnat de prof. Romulus Vulcănescu, membru de onoare al Academiei Române.

Înaintea celor două capodopere populare, privită fiecare în parte din 12 unghiuri de vedere, este şi un *Argument* al autorului.

La *Mioriţa* autorul începe cu o *Perspectivă sinoptică*, continuând cu: *Turma şi păstorul*, *Confraţii mândrului ciobănel*, *Însurarea cea mare*, *Mireasa lumii*, *Alaiul nunţii*, *Brâul şi cununa*, *Măicuţa bătrână*, *Mioara năzdrăvană*, *Fluierul ciobănaşului*, *Timp şi topos*, pentru a încheia cu *Număr şi numen*.

„Legenda zidirii", *Meşterul Manole*, începe a fi decriptată dinspre *Negru Vodă* către *Numele meşterului*, *Calfele şi zidarii*, *Ana Perena*, *Mândrul ciobănel*, pentru a ajunge la *Falnica zidire*, *Cetatea virtuţilor*, *Trupul cosmic*, *Număr şi semn*, *Simboluri proiective*, *Simboluri paralele* şi *Apa izbăvitoare*.

În final *Addenda* ne prezintă o scrisoare care i-a fost adresată d-lui Ion Itu pentru a participa la o anchetă literară despre *Mioriţa*, ca şi *Răspunsul la anchetă* al autorului.

Prof. Romulus Vulcănescu, „avizat", ne previne asupra tematicii inedite a acestor exegeze complementare, interdependente la autor prin legături subterane, pe care le găseşte printr-o sondare a „rădăcinilor arhetipale ale spiritualităţii, un fel de hiperhermeneutică" (p. 5), adică o „exacerbare a interpretărilor anterioare" pe baza „miturilor, simbolurilor, alegoriilor şi metaforelor, a toponimelor şi hidronimelor, antroponimelor divine, adică tot ceea ce poate fi interpretat la modul filosofic, metafizic, metalogic şi lingvistic" (p. 7).

Înarmaţi astfel să păşim pe urmele lui Ion Itu, a cărui perspectivă de cuprindere şi înţelegere a structurilor *Mioriţei* este una filosofică, o perspectivă din care autorul îşi propune în permanenţă să depăşească înţelesul curent şi modern al faptelor narate, pentru a recupera simbolurile străvechi, transcedentale.

Un punct de pornire la o atare arheologie simbolistică pare să i-l ofere lucrarea *Din psihologia poporului român*, Bucureşti, 1907, a lui D. Drăghicescu, cu care este de acord că „primul material psihoetnic al neamului românesc este scito-tracic". Mergând pe acest fir, Ion Itu vede în imaginea ciobanului păstorind oile regăsite, de pe ultima metopă a columnei lui Traian, o emblemă filosofică consacrată de mult în aceste locuri, căci alegoria turmei şi a păstorului s-a fixat adânc în conştiinţa religioasă a omenirii, de unde a pătruns şi în simbolica creştină, penetrând astfel culturile romanice europene.

Un alt punct de susţinere a ipotezelor d-lui Ion Itu îl constituie studiul *Răsunete ale Pindului în Carpaţi*, în care Odobescu atingea ideea antică despre moartea senină, lipsită de dureri, dar făcea şi „omologarea dintre măicuţa bătrână din balada românilor şi Vinerea păgână din mitul lui Adonis" (p. 35).

Înaintând pas cu pas printre simboluri şi sensuri pierdute, autorul recunoaşte un mit al vegetaţiei care moare şi renaşte anual, de tipul celor care, în vechime, de la o civilizaţie la alta, i-au avut ca zei centrali pe Linos, Osiris, Dumuzi, Tammuz, Attis etc.

Spre această concluzie îl conduc toate elementele şi simbolurile interpretate: moartea-nuntă, mireasa lumii, alaiul nunţii, brâul şi cununa etc., aşa cum indică subtitlurile sumarului citat anterior. Demonstraţiile autorului se desfăşoară pe arii largi culturale, metoda comparativă şi studiul interdisciplinar îmbinându-se armonios, într-o sinteză densă şi bine condusă, din care nu lipsesc referirile la studiile „mioritice" mai vechi sau mai noi.

Originalitatea de necontestat a autorului se vădeşte mai cu seamă în interpretarea „nemioritică" a *Mioriţei*. Conform analizelor (comparaţiilor) făcute de autor, din unele variante ale baladei episodul mioarei năzdrăvane lipseşte, el nefiind semnificativ, căci nu „fixează nici structurile şi nici ierarhia motivelor fundamentale" (p. 21). Faptul că, din raţiuni ştiute doar de el, culegătorul a numit această poezie după numele animalului de călăuză, a născut, în mod fals, crede autorul, o întreagă literatură şi filosofie, care au deturnat cercetările, îndreptându-le pe un drum greşit. „Structurile fundamentale nu se află orientate cu faţa spre mioara năzdrăvană, ci spre stăpânul ei, ciobanul, pus sub legea sorţii" (p. 21).

În concluzie, acest „poem al regenerării universului" (p. 105) este o interpretare particulară a motivului tânărului jertfit într-un itinerar iniţiatic de încoronare (p. 28).

Să ne îndreptăm privirea acum spre *Meşterul Manole*, a cărui înţelegere ni se dezvăluie, ca şi-n cazul *Mioriţei*, după ce autorul ne va deschide, succesiv, 12 perspective, 12 porţi tăinuite ale cunoaşterii, ca-ntr-un ritual de iniţiere în mistere ale creaţiei.

La începutul drumului ne aşteaptă Negru-Vodă, „domnul suprem din legenda românilor", care pare a fi unul din chipurile sub care s-a închegat acel „negru rezumativ din care a izvorât întreaga lume, în care se întorc toate experienţele existenţiale" (p. 114-115).

Manole nu este nici el un nume ales la întâmplare, căci autorul anonim al capodoperei româneşti avea un sistem bine închegat al semnelor şi simbolurilor lumii şi timpului său.

Ca şi-n capitolul precedent despre Negru-Vodă/Domnul, şi aici Ion Itu descoperă în numele celui mai mare dintre meşteri, Manea/Manoli, o dublă semnificaţie, după cum şi balada poate fi citită într-o cheie simplistă, a aparenţelor, a lucrurilor concrete date ca atare, dar şi într-una ezoterică, transcedentală.

Calfele şi zidarii, „lipsiţi de identitate majusculă" (p. 123) şi trataţi global, îi dau autorului posibilitatea de a vorbi din nou despre simbolistica numerelor, dar nu numai, căci ei au misiunea de a ne vesti că „zidirea pusă în faţa simţurilor noastre concretizează o experienţă fundamentală a creaţiei" (p. 128).

Ana Perena, mândrul ciobănel, falnica zidire, dar şi zidul, câinii, vântul, pădurea, somnul, visul, zborul, căderea, apa izbăvitoare – toate sunt simboluri ce converg spre desluşirea unor sensuri care, ca în multe creaţii din folclorul românesc, „înţeleg conceptul de zidire în legătură cu fortificarea interioară, spirituală" (p. 151).

„Scenografia construcţiei româneşti pare a repeta vechi scenarii mitice privitoare la creaţia lumii" (p. 160).

La un prim nivel, „balada este un poem despre creaţia omului [...]. La un nivel moral mai înalt balada pare a traduce procesul anevoios al zidirii sufletului prin virtuţi [...]. La un al treilea nivel, construirea imită actul fundamental al zidirii" (p. 161).

„Ritualul creaţiei se desfăşoară de la apa dulce a Argeşului (Apsu - principiul masculin), la apa sărată, consacrând un ciclu cu uimitoare coerenţă" (p. 188).

Şi astfel, „Convocând apele firii într-o procesiune izbăvitoare, desfăşurată pe toate mările sensului (râul curgător al timpului, ploaia înspumată a văzduhului, izvorul amar al lacrimilor, apa sărată a renaşterii), *Meşterul Manole* se plasează, alături de *Mioriţa*, în seria marilor imnuri pentru regenerarea universului. Din această perspectivă avem o proiecţie strălucită a cugetării filosofice româneşti în eternitate" (p. 189).

DAN OCTAVIAN CEPRAGA, **Graiurile Domnului**. Colinda creştină tradiţională. Antologie şi studiu.Cluj, Clusium, 1995, 262 p.

Editurile din România au acordat publicării volumelor de folcloristică sau antologiilor de folclor un interes remarcabil în ultimii cinci ani. Făcând această afirmaţie, avem în vedere posibilităţile infinit mai numeroase de alegere a tematicii editoriale în perioada amintită, datorată libertăţii de circulaţie a ideilor şi înlăturării constrângerilor ideologice. Dominantă a fost preocuparea pentru reeditarea unor lucrări „clasice" pentru folcloristică sau editării unor studii elaborate de specialişti cu decenii în urmă, care nu văzuseră lumina tiparului din diferite motive extra-ştiinţifice; asemenea orientare editorială se încadrează unei acţiuni pe care am numi-o de „restituire". Poate de aceea se observă un interes scăzut pentru aducerea pe masa de lucru a specialiştilor şi a celor interesaţi de fenomenul culturii orale a studiilor inedite mai recente, unele dintre ele rod al cercetării temeinice, academice, desfăşurată de-a lungul a 20–30 de ani. Multe dintre aceste lucrări aduc viziuni şi interpretări moderne, infirmând, uneori, chiar vechi „standarde de gândire", depăşite de folcloristica internaţională, dar conservate, cu străşnicie, în cea românească. De aceea apariţia volumului lui Dan Octavian Cepraga, *Graiurile Domnului* poate fi apreciată nu numai ca un „eveniment editorial", ci şi folcloristic. Aşa cum afirma autorul, „colindatul este o importantă manifestare spirituală a unei societăţi de lungă şi neîntreruptă tradiţie creştină" (p. 13). Studiul amplu care deschide volumul amintit este o reuşită demonstraţie privind asemenea amprente profund creştine pe care le poartă şi le evidenţiază textele colindelor româneşti tradiţionale. „Astfel, colindele româneşti pot fi socotite datorită unui corpus consistent de texte şi de prescripţii ceremoniale, un capitol important din istoria creştinismului rural la români, mărturii unice şi preţioase ale relaţiilor întreţinute de religia creştină cu riturile şi credinţele comunităţii săteşti de-a lungul secolelor" (p. 13).

Autorul volumului, Dan Octavian Cepraga, s-a născut la Bucureşti, în anul 1967. Din 1976 trăieşte în Italia, la Bologna. A studiat la Facultăţile de litere şi filozofie din Bologna şi Padova şi a susţinut teza de licenţă cu o temă despre elementele creştine din colinda românească. A beneficiat de un stagiu de documentare la Institutul de etnografie şi folclor „C. Brăiloiu", din Bucureşti şi s-a specializat în cadrul Seminarului condus, la Paris, de prof. P.H. Stahl la École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Volumul este structurat în două părţi distincte. Cea dintâi cuprinde primele 100 de pagini şi se prezintă sub forma unui studiu privind *colinda creştină tradiţională românească*, realizat cu multă autoritate, bazat pe o bibliografie judicios alcătuită. Studiul amintit este compus dintr-un număr de şase subcapitole, stabilite în urma analizelor şi interpretărilor operate asupra conţinutului tematic al diferitelor tipuri de colind tradiţional românesc. Pentru interpretarea acestor texte poetice s-au folosit informaţii furnizate de cercetări din domeniile: filologic, de istorie veche şi medievală, etnologic, de psihologie socială şi, sumar, din domeniul teologic. Subcapitolele apreciate de autor ca semnificative, caracteristice pentru colinda creştină tradiţională, sunt intitulate astfel: *Colinda – o realitate complexă, Convertire şi evanghelizare, Naşterea Fiului Sfânt, Înrudirea spirituală, Semnul Crucii, Conflicte*. Fiecare asemenea subcapitol este structurat în mai multe unităţi tematice din care semnalăm: *Ereditatea originilor creştine, Izvoare apocrife, Între oral şi scris, Dispute medievale, Oralitate şi scriptură* etc.

Cea de a doua parte a volumului o constituie antologia de texte poetice de colindă. Ordonarea acestora într-o succesiune explicit elaborată ne face să credem că autorul a avut în vedere prezenţa, în textul poetic al colindei, a evenimentelor celor mai importante din viaţa Mântuitorului, de la Naştere până

R.E.F., tom 41, nr. 5–6, p. 451–465, Bucureşti, 1996

la Înălţare, precum şi prezentarea unor momente semnificative din viaţa unor sfinţi importanţi ai calendarului creştin, ai unor slujitori ai bisericii, precum şi ce înseamnă o „trăire creştină". Textele incluse în antologie au fost selectate din culegeri publicate în a doua jumătate a secolului al XIX-lea şi prima jumătate a celui de al XX-lea şi sunt, cu adevărat, texte cu valoare antologică. Dintre culegătorii importanţi ale căror lucrări au stat la baza alcătuirii antologiei amintim pe: I.G. Bibicescu, G.Dem. Teodorescu, G. Breazul, I. Cocişiu, B. Bartók, S.V. Drăgoi etc. Dând dovadă de mult echilibru şi luciditate în gândire, tânărul specialist afirmă: „colinda este menită să rămână o realitate poliedrică, ale cărei diferite nivele de semnificaţie nu pot fi raportate la o singură sursă sau dimensiune culturală" (p. 12).

Lucrarea beneficiază de două postfeţe elogioase ce aparţin unor redutabili cunoscători ai culturii româneşti tradiţionale: prof. Lorenzo Renzi, de la Universitatea din Padova (Italia) şi prof. Paul H. Stahl, de la École des Hautes Études en Sciences Sociales (Paris). „Este meritul lui de a fi ştiut să le studieze cu fineţe (colindele n.n.), cu prudenţă, de a le fi expus clar, nuanţat. O expresie franceză spune că valoarea nu depinde de numărul anilor; ea se verifică în cazul de faţă, întrucât lectura cărţii este de un interes incontestabil". Cu aceste aprecieri ale prof. P.H. Stahl se încheie volumul despre *Graiurile Domnului* al lui Dan Octavian Cepraga. Cartea se înscrie, prin viziunea pe care o prezintă asupra colindei creştine româneşti, într-o serie de lucrări, rezultate ale unor strădanii ale cercetătorilor folclorului tradiţional din ultimii cinci ani, de a restitui semnificaţii şi valori de mare subtilitate, specifice spiritualităţii româneşti şi exprimate în textul poetic popular, care au fost ignorate sau negate aproape jumătate de secol. Din acest punct de vedere, lucrarea se va înscrie în bibliografia românească de referinţă.

Sabina Ispas

Centenar Constantin Brăiloiu. Îngrijitori de ediţie VASILE TOMESCU şi MICHAELA ROŞU. Bucureşti, Editura Muzicală a Uniunii Compozitorilor şi Muzicologilor din România, 1994, 392 p.

În perioada 9–11 septembrie 1993, s-a desfăşurat, la Bucureşti, simpozionul internaţional cu genericul „Probleme actuale ale valorificării ştiinţifice şi artistice a moştenirii lui Constantin Brăiloiu", manifestare organizată cu prilejul centenarului naşterii eminentului om de cultură. Pentru reuşita deplină a centenarului şi-au dat concursul instituţii ca: Ministerul Culturii, Academia Română, Fundaţia Culturală Română, Uniunea Compozitorilor şi Muzicologilor din România, Institutul de Etnografie şi Folclor „Constantin Brăiloiu", Radiodifuziunea şi Televiziunea Română, Academia de Muzică din Bucureşti, Muzeul „George Enescu", Muzeul Satului, Centrul judeţean de conservare şi valorificare a tradiţiei şi creaţiei populare Sibiu.

Timp de trei zile în aula Academiei Române, cât şi în două săli ale Academiei de Muzică, peste 70 de participanţi, s-au reunit pentru exegeza vastei şi complexei tematici a operei marelui muzician. Cercetători, muzicologi şi compozitori, profesori şi alţi oameni de cultură din România şi de peste hotare, într-un cuvânt toţi discipoli sau urmaşi ai lui Brăiloiu, au pus în lumină „personalitatea sa proeminentă"[1], remarcată în toate laturile activităţii sale de: teoretician, compozitor, pedagog, promotor al modernizării vieţii artistice din patria natală, cât şi din alte ţări, dar mai ales deschizător de drumuri în etnomuzicologia mondială.

---

[1] Vasile Tomescu, Cuvânt înainte la vol. *Centenar Constantin Brăiloiu*, loc. cit., p. 6.

Cu sprijinul financiar al Ministerului Culturii, toate comunicările au fost reunite - la numai un an distanţă - într-un valoros şi modern volum, ce reprezintă eforturile încununate de succes ale Uniunii Compozitorilor şi Muzicologilor din România, ale Editurii Muzicale, privind punerea în lumină a aspectelor fundamentale ale gândirii şi activităţii lui Constantin Brăiloiu, a rezultatelor obţinute în cercetările operei sale. Ca orice discipol al marelui savant, încerc să relev copleşitoarea sa contribuţie: aşadar, cine a fost Constantin Brăiloiu?

Se naşte la Bucureşti, la 13 august 1893, provenind dintr-o familie „de veche tradiţie cultural-politică"[2], fiind fiul lui Nicolae Brăiloiu („Bico") şi al Mariei Lahovary.

În 1906 îşi face primele studii la Viena, iar în 1907–1908 continuă la Vevey, Montreux, Lausanne şi compune primele lucrări. Între anii 1911 şi 1918 desfăşoară o activitate bogată şi diversă: cronicar muzical la Laussanne, Vevey, Montreux, Neuchatel, Zurich, în franceză şi germană, precum şi la Bucureşti; publică primele două lieduri la Lausanne; studiază compoziţia cu Andre Gedalge, la Conservatorul de muzică din Paris, unde este coleg cu P. Dukas, Honegger, Darius Milhaud; debutează în arta compoziţiei la Paris; înfiinţează societatea independentă a Compozitorilor de muzică din Geneva, împreună cu Ansermet şi Jules Nicoti. Doi ani mai târziu (1920), la iniţiativa lui Constantin Brăiloiu se pun bazele Societăţii Compozitorilor Români, având susţinători pe: Enescu, Andricu, D. Kiriac, I.N. Otescu, M. Jora.

Statutul societăţii va fi finalizat în 1924 „unde va fi specificată pe de o parte funcţia profesională şi promoţională - în sensul creaţiei autohtone - a asociaţiei, iar pe de altă parte, funcţia de organism de gestiune colectivă"[3]. Prezintă în această perioadă zeci de conferinţe, publică articole în presă de istoria muzicii şi folclor. Este profesor de istoria muzicii, de estetică, predă un curs facultativ de folclor la Conservatorul de Muzică din Bucureşti. În 1925 face prima culegere de folclor muzical la Fălticeni. Este ales membru al Societăţii Franceze de Muzicologie (Paris, 1926), preşedinte al Comisiei pentru ocuparea catedrei de canto la Conservatorul din Cernăuţi (1927); crează Arhiva de Folklore Muzical pe lângă Societatea Compozitorilor Români. Această realizare importantă are loc în 1928 şi va beneficia de „uriaşul efort şi talent"[4] al lui Brăiloiu aproape 20 de ani, timp în care sunt realizate numeroase monografii şi studii despre cele mai importante genuri ale creaţiei muzicale populare (7200 de cilindri, sute de discuri) astfel încât până în 1943 „realizase cea mai mare arhivă de folclor, aparţinând unui singur grup etnic"[5]. Tot în acelaşi an (1928), conduce grupul de specialişti în cercetarea folclorului din Basarabia şi face o culegere de folclor alături de studenţii de la Facultatea de Sociologie - conduşi de prof. D. Gusti - şi cu câţiva tineri muzicieni, la Drăguş-Făgăraş. Un an mai târziu, după investigaţia de la Drăguş, creează o metodă ştiinţifică de cercetare care, „deşi redusă ca dimensiune, ea conţine o problematică amplă"[6], intitulată *Schiţa unei metode de folclor muzical.*

Despre acest studiu, Brăiloiu spunea: „Studiul meu despre bocetul din Drăguş, m-a făcut să înţeleg - şi adaug: spre marea surprindere - că consideraţiile generale nu se degajează decât din observaţiile microscopice, pentru că sistemele ascunse în arta populară nu se relevă decât prin detalii infime care scapă observaţiei superficiale, dar numai acestea singure ascund cheia unor sisteme" (dintr-o scrisoare trimisă directoarei Institutului de Folclor de la Atena, d-na Mulier).

Este rector şi profesor la Academia de Muzică religioasă, membru al Institutului Social Român (1931), membru în Comisia pentru culegerea şi publicarea muzicii populare.

În 1933 primeşte premiul „Cremer" pentru lucrarea *Cinci cântece de Crăciun* compusă în 1915 la Lausanne şi publicată la Bucureşti în 1935; publică primele studii de folclor: *Despre bocetul de la*

---

[2] Emilia Comişel, *Constantin Brăiloiu* - Viaţa şi opera, în vol. recenzat, p. 18.

[3] Adrian Iorgulescu, *Constantin Brăiloiu* - Ctitor de cultură, în *ibidem*, p. 10.

[4] Mihai Golu, *Constantin Brăiloiu* - adevărat om al cetăţii, în *ibidem*, p. 12.

[5] Emilia Comişel, *loc. cit.*, p. 31–32.

[6] Emilia Comişel, *ibidem*, p. 31–32.

Drăguş, ce devine studiu de referinţă în care inventează metode noi: „metoda statistică şi tratamentul matematic", „fişe de observaţie directe", în cele două versiuni, „fişe de informator-tip", „experimentul", „fişe auxiliare" (de estetică, de instrument, de circulaţie etc.)[7].

Propune o nouă programă analitică la muzică, pentru şcolile secundare (1934); redactează alături de profesorul-compozitor Ionel Croitoru manuale de muzică şi un abecedar (1935); este membru în Comitetul de Organizare al Institutului de Cercetări Săteşti (1938), colaborator al Societăţii Radio Bucureşti, pentru înregistrări de muzică populară (1938); membru în Comisia Fonogramică şi pentru Publicarea Folclorului.

În 1942, Brăiloiu devine director adjunct la Conservatorul de Muzică din Bucureşti, iar un an mai târziu înfiinţează la Paris „Asociaţia Internaţională de Etnomuzicologie", împreună cu Andre Schaeffner. Un alt moment important din activitatea acestei „personalităţi ştiinţifice de mare anvergură"[8], este întemeierea Arhivei Internaţionale de Muzică Populară, arhivă al cărei „caracter absolut ştiinţific, rezultă din bogata sa corespondenţă, păstrată la A.I.M.P., în care se menţionează amănunţit condiţiile pe care trebuie să le îndeplinească materialul sonor trimis din toate colţurile lumii, respectarea autenticităţii, păstrarea liniei melodice fără acompaniament şi fără prelucrare, asocierea cu un material informativ"[9].

În perioada 1948–1958, redactează studii de etnomuzicologie de importanţă mondială, susţine numeroase conferinţe, lecţii la Conservatorul din Lausanne-Geneva, la muzee şi universităţi; editează Colecţia universală de muzică populară înregistrată. Astfel sunt realizate 40 de discuri conţinând un material reprezentativ, de la 169 de popoare şi populaţii din: Europa, Asia, Africa şi de la eschimoşi; fiecare melodie este însoţită de informaţii importante în limba franceză şi engleză, într-un stil clar, concis.

Toată această prodigioasă activitate este presărată şi de alte numeroase lucrări de folclor şi etnomuzicologie ce au devenit puncte de referinţă în plan internaţional. Aceste aspecte precum şi multe alte detalii ale vieţii şi activităţii ilustrului om de ştiinţă, ne-au fost relatate de către cercetătorii: Emilia Comişel, Octavian Lazăr Cosma, Romeo Ghircoiaşu, Tiberiu Alexandru, Vera Proca-Ciortea, Valeriu Râpeanu, Gh. Focşa, Vasile Cărăbiş, Gh. Firca, Gh. Oprea, Ghizela Suliţeanu, Elisabeta Moldoveanu, Doru Popovici, Sabina Ispas, Marin Bucur, Viorel Cosma, Alexandru Dobre, Ioana Ungureanu, Liliana Gherman, Gabriela Onceanu, Constantin Catrina, Gabriela Munteanu, Constanţa Cristescu, Ligia Toma-Zoicaş, Titus Moisescu, Vasile Vasile, Alexis Buzurea, Ioan T. Florea, Mariana Kahane, Ilona Szenik, Mihai Cozmei, Gruia Stoia, Cristina Rădulescu-Paşcu, Zamfir Dejeu, Elena Hlinca Drăgan, Pamfil Bilţiu, Florin Bucescu, Marin Marian, Mihaela Şerbănescu, Lucia Iştoc, Felicia Diculescu, Ianiana Diamandi, Germina Comănici, Larisa Agapie, Nicolae Teodorescu, Dumitru Jompan, Irina Dragnea, precum şi de cercetători străini: Ernst Heius din Olanda, Martin Schimek şi Offried Hoffner din Austria, Todor Djidjev din Bulgaria, Amnon Schyloah din Israel, Dragoslav Devic, Trandafir Jurgovan, Iosif Herţea din Germania, Victor Ghilaş, Svetlana Bradajau şi Vasile Chiseliţă din Republica Moldova.

Volumul *Centenar Constantin Brăiloiu* reuşeşte cu succes – într-o continuitate organică de idei – să scoată în lumină calităţile de muzicolog, etnomuzicolog, folclorist, cronicar inspirat, subtil pedagog, ale lui C. Brăiloiu, punct de referinţă al întregii evoluţii a culturii muzicale româneşti, motiv pentru care îl putem aşeza, fără echivoc, în galeria unor culmi ale spiritualităţii noastre, alături de Cantemir, Hasdeu, Eminescu, Enescu, Brâncuşi, Pârvan, Iorga, Blaga, Eliade, constelaţie în care îl plasează, „geniala sa atracţie către obârşii"[10].

Eugen Sandu

---

[7] Emilia Comişel, *ibidem*, p. 32.

[8] Mihai Drăgănescu, *Constantin Brăiloiu - întemeietor al etnomuzicologiei*, în vol. recenzat, p.9.

[9] Emilia Comişel, studiul citat, p. 36.

[10] Gh. Oprea, *Constantin Brăiloiu – fascinaţia arhetipurilor*, în vol. recenzat, p. 241.

IULIANA BĂNCESCU, **Ţipţerii din Maramureş**, Editura Crişan, Bucureşti, 1996, 124 p.

Constituită în intenţie ca o micromonografie, cartea Iulianei Băncescu, cercetătoare la Centrul Naţional de Conservare şi Valorificare a Tradiţiei şi Creaţiei Populare, încearcă să ofere chiar şi cititorilor neavizaţi o conturare utilă şi succintă a definiţiei comunităţii ţipţerilor din Maramureş.

Numele ţipţerilor provine de la cel al podişului Zips din Slovacia, una din regiunile (alături de alte oaze germanice din Austria, Slovacia şi Polonia) de unde au migrat aceştia, mai ales în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea. Vatra comunităţii s-a constituit în zona Vişeu-Borşa şi pe valea Vaserului. Astăzi, „parohia romano-catolică din Vişeul de Sus are în jur de 3000 de credincioşi, dintre care cam jumătate sunt ţipţeri, restul fiind maghiari" (pag. 13). Aduşi în Maramureş ca muncitori forestieri, ţipţerii nu au avut decât o cultură orală până către anii '70 ai secolului nostru, când apar primele consemnări scrise ale dialectului *taitsch*, aparţinând grupului de populaţie venit din Austria Superioară. O perioadă atât de lungă de oralitate stârneşte firesc interesul etnografului, iar autoarea cărţii caută să afle dacă se mai poate încă vorbi despre o identitate culturală a comunităţii ţipţereşti. Răspunsul afirmativ implică descoperirea, în această tradiţie orală, a elementelor conservatoare ale civilizaţiei germanice şi a modului cum ele s-au împletit cu influenţele etnice din jur.

În *Cronologia* introductivă, cititorul găseşte datele venirii principalelor grupuri de colonişti care aveau să întemeieze comunitatea din Maramureş şi câteva nume de familie întâlnite şi la ţipţerii de astăzi. Urmează un capitol despre *Comunitate, istorie, aşezare*, din care aflăm amănunte despre cele consemnate în titlu, ca şi despre contractul muncitorilor forestieri cu statul. Informaţiile legate de pădurărit alternează cu descrierea locuinţei ţipţerilor, cu date istorice, economice şi juridice, despre aceştia.

Observând că la ţipţeri există „o distincţie netă între viaţa materială şi spiritualitate" (pag. 29) - prima referindu-se la îndeletnicirile casnice, iar cea de-a doua la viziunea mitică generatoare pe de o parte a concepţiei despre religie şi pe de altă parte a folclorului comunităţii -, cercetătoarea propune o analiză comparată a basmelor. Influenţele epicii populare româneşti sunt importante, dar „Toposul spiritual al folclorului ţipţerilor este neguros, plin de umbre şi mister, fără o delimitare strictă între pădure şi habitat, între realitate şi vis, între părere şi certitudine, între lumea aceasta şi cealaltă (...). De aici pleacă o lume fantastică ce-şi are corespondent numai în mitologia germană şi nordică" (pag. 30).

Capitolul *Datini şi sărbători populare* îşi propune să reliefeze „aspecte ale culturii populare care definesc această etnie (a ţipţerilor, n.n.) şi o legitimează în timp şi spaţiu" (pag. 30). Inventarierea obiceiurilor, pornind de la cele legate de evenimente creştine (Crăciunul, Anul Nou, Fărşangul, Paştele, Sfânta Ana, Sânzienele ş.a.) şi continuând cu cele referitoare la viaţa de familie (naşterea, logodna, nunta, înmormântarea, claca) scoate în evidenţă solidaritatea etnică a ţipţerilor. Conştiinţa culturii distincte se vădeşte îndeosebi în legendele care oglindesc cel mai bine relaţia sobră a ţipţerilor cu realitatea şi, în acelaşi timp, adâncimea „neguroasă", în linia metafizicii germane, a imaginării misterului. Personajele sunt duhuri necurate, „prosesia", „duhul alb", „piticul pădurii", „femeile pădurii" ş.a., putând fi privite toate ca nişte emanaţii ale habitatului natural al comunităţii. Desigur, izolarea culturală a devenit o utopie în societatea contemporană, dar autoarea observă că la ţipţeri „există şi o tendinţă conservatoare, o încercare de menţinere prin adaptare sau reconstituire a obiceiurilor din trecut" (pag. 57).

Capitolul *Căutarea comunităţii* cuprinde o descriere a situaţiei de astăzi a ţipţerilor, incluzând existenţa în Germania a unui segment al etniei, care păstrează legătură constantă cu vatra. În opinia cercetătoarei, comunitatea din Maramureş ar fi fost pulverizată fără o legătură permanentă cu biserica, în condiţiile în care „cea mai mare parte a tradiţiei populare păstrate până astăzi ţine de biserică şi de calendarul religios" (pag. 62). „Ceea ce se poate consemna în zilele noastre - scrie Iuliana Băncescu în încheierea capitolului - este încă existenţa actuală a unei comunităţi de ţipţeri în zona Vişeului [...] cu încercarea de a mai menţine un nucleu de spiritualitate şi tradiţie germanică. [...] Şi pentru că nostalgia unei comunităţi tradiţionale este dublată de conştiinţa unei degradări a spiritualităţii (specifică de fapt veacului nostru), poate a unui declin, ţipţerii din zilele noastre se află mai ales pe drumul căutării comunităţii ca nucleu social şi spiritual. Dacă această căutare va fi simplă nostalgie sau va cunoaşte şi realizarea practică, numai timpul poate să decidă".

Ultima temă a monografiei este rezervată limbii *taitsch*. Capitolul e completat de un tabel cuprinzând 249 de termeni prezentaţi comparativ în *taitsch*, germana literară şi limba română.

Anexele includ câteva texte inedite culese de autoare, în traducere românească: teatrul de irozi, două cântece de înmormântare, un cântec de Anul Nou, „Jocul celor trei crai" şi *Bethleemspiel* („Jocul de Bethleem"), la care se adaugă cincisprezece ilustraţii-fotografii din timpul cercetării.

Cartea se întregeşte cu un rezumat în limba germană şi este introdusă prin prefaţa semnată de dr. Romulus Antonescu.

Monografia *Ţipţerii din Maramureş* se legitimează atât prin utilitatea studiului, cât şi prin seriozitatea documentării. Stilul accesibil al expunerii înlesneşte apropierea de subiect, iar sugestiile interpretative oferite deschid drumuri rodnice pentru cercetările viitoare.

Ioana-Ruxandra Fruntelată

DIM. PĂCURARIU (coord.), **Comunicările Hyperion**, 1, 2, 3, Bucureşti, Editura Hyperion, 1992+1993+1994, 212+293+212 p.

Aşa cum titlul lor o arată, cele trei volume conţin, de fapt, lucrările prezentate la sesiunile de comunicări ştiinţifice ale Facultăţii de Filologie şi Ziaristică din cadrul Universităţii Hyperion. Bogate în informaţie, volumele cuprind probleme din cele mai diverse domenii – literatură română şi străină, lingvistică, stilistică, istorie, istoria artelor etc., predominantă fiind orientarea comparatistă, confruntativă, aceasta şi datorită obiectivelor cu caracter preponderent didactic ale sesiunii.

Pentru exemplificare, vom da câteva din titlurile comunicărilor respective: G. Mihăilă, *O chestiune de principiu (Reflecţii privind literatura română veche)* (vol. 1, p. 19–62); Mihail Diaconescu, *Unele aspecte ale barocului în Transilvania secolului XVII* (1, 63–76); Dim. Păcurariu, *Cu privire la regula celor trei unităţi. Evoluţii şi semnificaţii noi* (1, 84–98); Dan Grigorescu, *Comparatism, sistem al artelor, istorie a culturii* (1, 99–107); Dan Păcurariu, *Artele, literatura şi arhitectura deconstructivă şi postmodernă* (1, 108–123); Gh. Bulgăr, *Repere latino-romanice în limbajul poetic eminescian* (1, 147–162); Alf Lombard, *Câteva amintiri (De ce m-am îndeletnicit cu limba română)* (2, 27–32); George Munteanu, *Viziunea eminesciană asupra creştinismului* (2, 36–47); Claude Pichois, Takashi Hayashi, *André Malraux et son ami japonais Kyo Komatsu* (2, 112–124); George Munteanu, *Mitul „tatălui" în poezia argheziană* (3, 25–32); Gh. Vlăduţescu, *O interpretare semiotică a teologiei damaschine a icoanei* (3, 88–91), Dan Păcurariu, *O teorie funcţional-morfologică a modernismului şi a postmodernismului* (3, 107–115); Maria Mociorniţă, *Personaje de inspiraţie românească în literatura engleză* (3, 133–137) etc.

În rândurile care urmează vom insista, dat fiind profilul revistei în care publicăm aceste însemnări, asupra contribuţiilor profesorilor şi cercetătorilor folclorişti sau care tratează probleme complementare acestui domeniu.

Articolul lui Nicolae Constantinescu – *Folclorul şi folcloristica în amurgul mileniului II* (vol. 1, p. 77–83) – pune în discuţie o problemă de importanţă vitală pentru cercetarea în domeniu, analizând diversele opinii referitoare la soarta folclorului, a diferitelor specii ale acestuia în contemporaneitate. Accentul este pus pe schimbarea opticii referitoare la faptele de folclor înregistrate în noile condiţii, remarcându-se un nou fenomen – de „mutaţie funcţională" –, reprezentând adaptarea creaţiilor populare la noile realităţi, fapt ce a conferit multor specii o vitalitate deosebită.

Aflat la granița cu literatura este articolul lui Dan Horia Mazilu, *Alexandria sau modelul popular al eroului civilizator* (vol. 1, 5–18). Cunoscând circulația deosebită pe care a avut-o această carte populară, Alexandria, în literatura română, remarcăm acest studiu, care analizează pertinent multiplele aspecte ridicate de subiectul pus în discuție. De același autor este și studiul *Un „Dracula" pe care Occidentul l-a ratat* (vol. 3, 33–39), în care se încearcă explicarea personajului Dracula – imaginea occidentală a voievodului român Vlad Țepeș – ca urmare a existenței unui canon literar, codificat precis și care, „în exprimările sensibil guvernate, răspundea unui anumit orizont de așteptare, unei mentalități instalate în masa cititorilor occidentali".

Prin intermediul acestui ultim personaj enigmatic, Dracula, se face, de fapt, trecerea la o altă serie de probleme abordate în volumele de față (avem în vedere suprapunerea unor motive mitologice, credințele în strigoi, peste realitatea istorică, a persoanei și activității lui Vlad Țepeș). Sabina Ispas, în studiul *Novac și zâna – epos eroic și genealogie mitică* (vol. 2, 99–111), urmărește circulația unui motiv întâlnit în cântecele epice românești, cu variante paralele în culturile occidentale medievale, dar și în cultura bizantină, slavă (mai ales la slavii de sud).

Evidențiem în mod deosebit articolul lui Ovidiu Drimba, *Demonologie, demonomanie și magie în Renaștere* (vol. 2, 125–134), o sinteză concisă a unui aspect important de istorie a demonologiei, a magiei în general. Autorul pornește la prezentarea realităților medievale cu o rapidă trecere în revistă a principalelor momente din devenirea acestor realități diavolești, care cuprinde, *in nuce*, problemele majore ale disciplinei (animism, filosofie, teologie, angelologie, etimologie etc.), bazându-se nu numai pe surse livrești, ci și pe credințe populare, prezentate contrastiv. Dar abia în evul mediu interesul și importanța arătate diavolului, atacurilor demonice au fost mai puternice (cu variațiile de rigoare, datorită sciziunilor intercreștine), începând să se contureze o puternică pătrundere a acestui motiv demonic, fantastic, în cultura vremii (pictură, literatură).

Un studiu de hermeneutică este dedicat de Marco Cugno nuvelei *Șarpele* de Mircea Eliade, accentul fiind pus pe interferențele mitologico-folclorice (vol. 3, 50–67). Afirmația lui Eliade referitoare la neutilizarea, în mod particular, în această nuvelă, a materialelor folclorice referitoare la simbolismul șarpelui nu trebuie înțeleasă *tale quale*, în lucrare făcându-și prezența arhetipurile, într-o documentare sui-generis subconștientă, sau din contra, conștientă, dacă avem în vedere interpretarea nuvelei în cheie ritualistică – ilustrare a unui episod inițiatic.

Sesiunile de comunicări științifice organizate de Universitatea Hyperion atestă preocuparea acesteia pentru dezbaterea unui cerc larg de probleme de interes deosebit, orientarea corpului profesoral către cercetarea științifică și, de aici, o anumită emulație de bun augur. Așa cum ne-o dovedesc și volumele semnalate, la Universitatea Hyperion procesul de învățământ este temeinic legat de cercetarea științifică propriu-zisă, ambele preocupări vădind o concepție modernă, de bun augur, atât pentru cercetarea științifică, cât și pentru învățământul superior.

Publicarea în condiții grafice de excepție a contribuțiilor prezentate în ședințele publice constituie ea însăși o dovadă a ținutei deosebite în care este abordată relația învățământ-cercetare.

Antoaneta Olteanu

„Živaja starina" (Trecutul viu), Moscova, serie nouă, nr. 1-2/1994

În anul 1890 apărea la Petersburg primul număr al revistei „Živaja starina" (Trecutul viu), care, în scurt timp și-a câștigat adeziunea cititorilor, atât prin caracterul inedit și proaspăt al materialelor publicate, cât și prin înalta ținută a celor mai multe din studiile apărute în paginile ei. Revista – organ periodic al secţiei de etnografie a Societăţii de Geografie din Rusia - a ieşit de sub tipar până în 1916, noua serie a ei reluându-se abia anul trecut.

Revista a fost fondată şi condusă de renumitul slavist Vladimir Ivanovici Lamanski, elev al eminentului filolog rus I.I. Sreznevski. Sub conducerea lui Lamanski, revista şi-a asigurat colaborarea unor personalităţi marcante ale vieţii ştiinţifice din Rusia, care au publicat diverse materiale în acest periodic: istoricul literar, folcloristul şi esteticianul comparatist A.N. Veselovski; lingvistul A.A. Şahmatov; etnograful, folcloristul şi lingvistul A.I. Sobolevski; dialectologul, paleograful şi arheologul I.I. Sreznevski; slavistul şi filologul A.I. Iaţimirski; folcloriştii Boris şi Iuri Sokolov, M. Azadovski, P. Bogatârev ş.a. Unii dintre ei - A.N. Veselovski, A.I. Sobolevski, I.I. Sreznevski, A.I. Iaţimirski - au manifestat un viu interes pentru cultura, limba şi istoria românilor, publicând studii pe aceste teme, fiind în corespondenţă cu oameni de ştiinţă de la noi şi, uneori, vizitându-ne chiar ţara. Este cunoscut, de pildă, faptul că eruditul Veselovski a întreţinut strânse legături cu B.P. Hasdeu şi M. Gaster, iar Iaţimirski a făcut cunoscute multe manuscrise slavone şi ruseşti aflate în bibliotecile din ţara noastră.

Publicarea mai multor ecouri privind realitatea românească s-a datorat lui A.I. Iaţimirski, bun cunoscător al istoriei, limbii şi folclorului românesc. De asemenea, au apărut articole referitoare la români semnate şi de alţi autori: A. Sobolevski, N. Vlaikov, M. Vasmer etc. (amănunte despre datele apărute în revistă referitoare la cultura românească - istorie, lingvistică, etnografie şi folclor - v. în art. lui Mihail Marinescu, *Ecouri ale culturii româneşti - în revista rusească „Živaja starina" (1890-1916)*, în „Analele Universităţii Bucureşti", Limbi slave, anul XX, 1971, p. 25-41).

Noua serie a prestigioasei publicaţii apare, începând cu anul 1994, sub redacţia academicianului Nikita Ilici Tolstoi. Datorită bogăţiei informaţiei şi calităţii materialelor prezentate, dorim să prezentăm şi cititorilor români câteva dintre ele.

Continuarea tradiţiei prestigioasei publicaţii de la sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului XX se realizează, în această nouă apariţie, prin structura materialelor publicate, care cuprind informaţie de cele mai multe ori inedită, provenind de pe un spaţiu folcloric uriaş (fiind publicate şi materiale din afara spaţiului folcloric rusesc, care sunt, însă, în directă legătură cu lumea slavă sau cu probleme ale vieţii spirituale tradiţionale în general).

Subintitulându-se „revistă de folclor rus şi cultură tradiţională", „Živaja starina" îşi propune să evidenţieze importanţa inestimabilă - pentru cultură în general - a culturii populare orale, a creaţiei populare, a acestui „trecut viu", caracterizat printr-o mare vitalitate şi capacitate de actualizare, aşa cum de altfel se precizează în articolul-program semnat de redactorul-şef al publicaţiei (nr. 1, p. 2-3). Aceasta şi pentru că, în vechime, tradiţia culturală populară era sincretică, incluzând *in nuce* viitoarele direcţii de evoluţie a faptelor culturale specializate - religie, artă, civilizaţie materială şi spirituală, moravuri. Dar, poate cel mai important aspect este relevat prin perenitatea tradiţiei populare, care şi-a păstrat, mai mult sau mai puţin pregnant, trăsăturile distinctive. O dată cu trecerea la creştinism ea nu a dispărut, ci doar a cedat culturii creştine poziţiile dominante, preluând de la aceasta multe teme şi personaje. Creştinismul a îmbogăţit cultura vechilor slavi (şi, am spune, nu numai a lor), fără a o modifica radical, creând condiţii pentru apariţia unei culturi complexe, în care coexistau şi se influenţau reciproc direcţii contradictorii - oralitate-scris, variantă şi invariantă, instabil-stabil, dialectal, local şi supradialectal, colectiv, anonim şi individual, cult etc.

O mare parte a celor mai vechi specii folclorice s-au păstrat până în zilele noastre - a se vedea basmul, ghicitoarea, cântecele şi descântecele, memoratele superstiţioase şi proverbele. Dar acest lucru nu înseamnă, totuşi, că folclorul nu a evoluat. Una din sursele de îmbogăţire, de modificare a lui, a fost împrumutul din folclorul altor popoare, din surse livreşti, aşa cum se străduiesc să arate numeroase articole din numărul 2 al revistei.

Poate că, totuşi, noutatea, actualitatea revistei constă în orientarea ei. „Živaja starina" va fi, aşa cum afirmă N.I. Tolstoi, nu doar o revistă strict academică, ci şi cu tendinţe de popularizare, o revistă care prezintă într-o formă accesibilă problemele ştiinţifice ale creaţiei populare. Dar revista nu face popularizarea unor fapte deja cunoscute, ci, rămânând fidelă principiului noutăţii ştiinţifice în domeniul investigării, descrierii şi interpretării „vechilor antichităţi” ruseşti şi slave, îşi propune să ilustreze aceste principii în fiecare material prezentat.

O altă problemă, de principiu, care caracterizează noua direcţie de cercetare a culturii spirituale tradiţionale, este receptarea folcloristicii, a folclorului ca fiind o disciplină extrem de complexă. În sens restrâns, folclorul este exclusiv creaţie literară sau, aşa cum se mai spune, „arta populară a cuvântului”. Dar în sens larg, folclorul înseamnă tot ceea ce are legătură cu cuvântul şi cu arta cuvântului. Este, practic, imposibil să separi folclorul de muzică, ritual, mitologie, de contextul culturii populare materiale şi spirituale. Iar mitologia, ca şi ritualul - nu înseamnă numai cuvânt sau numai artă, ci, mai curând, o receptare a lumii, o concepţie despre viaţă şi acţiunile aferente acesteia. Folclorul este o manifestare sincretică, fapt ce-i conferă integralitate, fiind şi unul din însemnele arhaicităţii sale.

De aceea revista va aborda creaţia populară şi din punct de vedere religios, mitologic şi muzical, social, istoric şi arheologic, în dorinţa de a arunca puţină lumină asupra faptelor de viaţă, aspiraţiilor şi năzuinţelor oamenilor din cele mai vechi timpuri până astăzi. Şi de aceea se acordă aceeaşi atenţie şi materialelor de arhivă şi culegerilor de teren, descrierilor şi confruntărilor, în vederea asigurării unui dialog peste timp.

Am făcut aceste consideraţii de ordin general-teoretic pornind de la conţinutul tematic al primelor două numere ale revistei. Pentru a fi mai concreţi reproducem câteva dintre titlurile studiilor şi articolelor publicate: A.V. Cerneţov, *Idolatrie şi superstiţii – reprezentare plastică în scrieri medievale ruseşti* (nr. 1, p. 18–22); O.A. Cerepanova, *Cum erau speriaţi copiii în Rusia* (nr. 1, 23–25); S.A. Inikova, *Istoria şi simbolica portului popular al duhoborilor* (nr. 1, 29–36); E.N. Razumovskaia, Sf. Gheorghe într-un sat rus apusean (nr. 1, 43–45); S.E. Nikitina, *Cultură populară şi creştinism popular* (nr. 2, 8–12); V.E. Gusev, *Demonii în „Viaţa” protopopului Avvakum şi în reprezentările populare* (nr. 2, 14–17); N.I. Tolstoi, *Elemente mitologice în poezia populară slavă: 1. Între doi pini (brazi)* (nr. 2, 18–19); M.L. Lurie, A.V. Tarabukina, *Călătoria sufletului pe lumea cealaltă* (nr. 2, 22–26); B.N. Putilov, *Şcoala Parry-Lord în cadrul şcolii mondiale de studiere a eposului* (nr. 2, 26–29); A.V. Gura, *O nuntă din Vologda văzută cu ochii unui ţăran* (nr. 2, 40–43).

În funcţie de spaţiul disponibil, sperăm să putem prezenta şi în viitor sumarul articolelor apărute în această publicaţie, acordând atenţia cuvenită abordării unor probleme de interes şi cu răspândire zonală, balcanică sau care caracterizează gândirea tradiţională în ansamblul ei.

Antoaneta Olteanu

AKADÉMIAI KIADO, **Shamanism and Culture**, 5, edited by Mihály Hoppál and Keith D. Howard with the assistance of Otto von Sadovski and Taegon Kim. Budapest, 1993

Volumul, apărut sub egida Societăţii internaţionale de Cercetări Trans-oceanice (I.S.T.O.R.) cu sediul la Los Angeles, având subtitlul Aspecte zonale ale şamanismului, cuprinde 30 de lucrări selectate din cele 80 prezentate la Prima Conferinţă a Societăţii Internaţionale de Cercetări Şamanice, desfăşurată în perioada 27–28 iulie, 1991, la Seul, în Coreea.

Din introducere, semnată de către Keith D. Howard, aflăm că bazele I.S.T.O.R. s-au pus în iulie 1988, odată cu simpozionul „Şamanism: trecut şi prezent” organizat de Congresul Internaţional de Ştiinţe Antropologice şi Etnologice la Zagreb (lucrările acestui simpozion au format primele două cărţi în seria I.S.T.O.R.); în mai 1990 Helsinki a găzduit seria de conferinţe pe tema „Religii Nordice”; în fine, au urmat manifestările culturale din vara anului 1991 de la Seul, pomenite mai sus.

Respectându-şi subtitlul, cartea se structurează în patru părţi, fiecare urmărind câte o zonă geografică.

Prima este Coreea. K.D. Howard semnează articolul *În absenţa extazului, există şamanism în Coreea de Sud-Vest?* După introducere, în care îşi afirmă interesul special faţă de Tan'gol, şamani care nu apelează la stările de transă şi extaz în ritualurile lor, a căror autoritate se bazează mai ales pe cunoştinţe şi disponibilităţi deosebite în mânuirea textelor, muzicii şi dramei, autorul analizează pe scurt opinii pro şi contra şamanismului coreean, ale celor din interiorul ţării şi din afara ei; sunt pomenite şi câteva păreri în ceea ce priveşte originea şamanismului. În final, autorul abordează mai amănunţit tema Tan'gol (practicanţii ritualului, sistemul de transmitere a funcţiei de tan'gol etc.). Laurel Kendall, în articolul *Iniţierea ambiguă a Chini-ei* descrie şi analizează un ritual de iniţiere în şamanism, înregistrat în toamna anului 1989; sunt accentuate aspectul dramatic al ritualului, valoarea de actor a şamanului, forţa de convingere a acestuia ca şi raporturile psihice ale „actanţilor". Cazul cercetat este interesant pentru că tratează de fapt ratarea unei iniţieri. În *Naerim Kut-ul domnului Kim*, Alexandre Guillemoz urmăreşte, la rândul său, procesul intrării unei persoane în rândul şamanilor; un nou caz particular, despre care se relatează, într-un stil narativ, arătând premisele şi punctând etapele respectivului proces. Meewon Lee – *Elemente şamanice în teatrul popular coreean „Kanyan'guk"* – demonstrează, analizând două piese, că a existat cândva o strânsă legătură între ritualurile populare şamanice din Coreea şi teatrul Kamian'guk. Daniel A. Kister îşi dezvoltă articolul, *Jocul comic în ritul şamanic coreean*, pornind de la ideea că în ritualul şamanic coreean (kut) teama religioasă este adesea îndepărtată prin umor (funcţia catharhică a ritualului). O abordare statistică a problemei operează cei doi autori ai studiului *Divinităţi şi stări alterate ale conştiinţei şamanilor coreeni*, Kwang-iel Kim şi Tae-gon Kim. S-a urmărit o clasificare a fiinţelor supranaturale, a zeităţilor naturii, a spiritelor strămoşilor sau rudelor, toate aflate în relaţie cu stările „alterate" ale conştiinţei (A.S.C.); s-a avut în vedere doar aşa-numita categorie a şamanilor charismatici. Suk-jay Yim, Roger L. Janelli şi Dowan-hee Yim, semnatarii lucrării *Către o economie politică a şamanismului coreean*, examinează dependenţa şamanismului de interesele politice şi economice ale statului, modalitate de abordare a subiectului bazată pe observaţia că „religia populară nu este atât un produs stabilit în trecut şi perpetuat din obişnuinţă şi inerţie, ci este alcătuită din practici şi credinţe reproduse şi modificate în contexte schimbătoare" (p. 53).

A doua arie geografică cercetată cuprinde Japonia şi Asia de sud-est. Yoriko Kanda, *Domeniu de studiu şi şamanism*, încercând să depisteze punctele de contact ale religiilor şamanice dar şi ce are fiecare specific, compară fenomenul din Coreea cu cel din Japonia, apoi în interiorul Japoniei sunt puse faţă în faţă două (sub)zone: Coasta Sauriku şi Insula Cheju. În studiul *Itako şi Mokuren: o instanţă în ritualul Kuchiyose (de invocare a morţii)*, Peter Knecht analizează relaţia de tip genetic dintre Mokuren (discipol al lui Buda, care la îndemnul maestrului şi-a invocat mama moartă) şi itako (actante în ritualul de invocare a spiritelor morţilor). P. Knecht identifică în Mokuren o persoană de tip şamanic care a servit ca model şi „strămoş" respectivelor itako. Manabu Waida se situează la rândul său în sfera preocupărilor ce privesc contactul dintre lumea viilor şi cea a morţilor – *Pământul morţii în şamanismul japonez*; este cercetată Miyako, insulă aflată în partea sudică a Japoniei. Josiane Conquelin – *Impactul colonialismului japonez asupra şamanismului din Puyuma (Taiwan)*, îşi îndreaptă atenţia spre o populaţie ce numără cca. 6000 de persoane, originară din sud-estul Taiwanului, cucerită de Japonia în 1895. Învăţându-le limba, cercetătoarea a putut să le urmărească în mod direct sistemul social, obiceiurile şi riturile de iniţiere în şamanism; sunt analizate, de asemenea, efectele persecuţiilor japoneze asupra vieţii lor religioase şi cotidiene. Transformările înregistrate în viaţa religioasă a japonezilor de după al 2-lea război mondial sunt urmărite de către Sachiko Hatanaka în studiul *Şamanismul şi noile religii în Japonia*. „Noile religii reunesc vechi religii populare şi primitive [...]. Corpusul general se bazează pe credinţe în „salvarea magică [...]. Fiecare nouă religie pretinde că este rezultatul unei comunicări directe cu un zeu" (p. 105); sunt analizate pe scurt caracteristicile religiei Mahikari cu subgrupele ei. Jacques Lemoine abordează *Diagnosticarea bolilor ca „ecuaţie şamanică” printre Hmong din Laos şi Thailanda.* Credinţa este că fiecare organ sau funcţie a organismului este guvernată de către un anumit „suflet”. În cazul bolii, unul dintre aceste suflete părăseşte trupul. Şamanul trebuie să-l identifice iar apoi să-l aducă înapoi; în această căutare şi „capturare” a sufletului fugar şamanul este ajutat de către spirite zoomorfe a căror alergare o imită în stare de transă prin dans. Gábor Vargyas alcătuieşte o *Structură a ceremoniilor şamanice ale bru-ilor*, (unul din cele 60 de triburi aflate în ţinuturile înalte vietnameze). Ca metodă de lucru cercetătorul adoptă descrierea pe etape a ceremonialului de vindecare şamanică.

Următorul grup de studii se axează pe cercetarea Americii de Nord. Scriind despre *Şamanul Wintu* (indienii Wintu locuiesc în Valea Superioară a Californiei) Otto J. von Sadovsky elaborează un nou studiu de caz. „Prezentul articol este pur descriptiv. Nici o comparaţie cu alte grupuri nu se face” (p. 131). Este descrisă ceremonia obţinerii puterii şamanice prin practica căutării spiritului protector. Alt studiu de caz i se datorează lui Bril B. Brunton care se ocupă de *Şamanismul Kootenai* (grup amerindian de cca. 1000 de persoane, care ocupă o zonă aflată în partea de nord-vest a Platoului nordamerican). Foarte pe scurt este expus sistemul de credinţe al acestui trib (religia lor e animistă), este descris apoi procesul prin care o persoană se iniţiază în şamanism prin aşa-numita „căutare a viziunii” (vision guest), iar în final sunt interpretate câteva gesturi ritual-ceremoniale. Studiul *O problemă în legătură cu şamanul Chugach* (Alaska), semnat de S.A. Mousalimas, tratează chestiunea din punct de vedere psihic; experienţele extatice sunt văzute ca stări ale unei anormalităţi psiho-fizice. Totuşi autorul constată că deşi abordarea psiho-fizică se verifică şi se justifică în cazul riturilor şamanice ale triburilor din Kodiac Island şi Unalaska Island, ea devine inoperantă pentru explicarea manifestărilor ritualice ale şamanului Chugach, a cărui comportare ritual-ceremonială se deosebeşte fundamental de comportarea altor şamani: nu cântă, nu strigă, nu dansează; în ce măsură se mai poate aplica abordarea psiho-fizică a extazului într-o asemenea situaţie? Lucrarea lui Bernard Saladin d'Anglure are ca subiect un personaj mitologic al indienilor Inuit: *Sila, principiul coordonator în cosmologia Inuit*, a cărui trăsătură fundamentală este ambiguitatea paradoxală, căci închide în sine mişcări şi atribute antagonice; Sila constituie principiul dinamic care diferenţiază sexele, ziua de noapte, moartea de viaţă şi războiul de pace. În *Stările şamanice ale conştiinţei: accesul la realităţi diferite*, studiu semnat de către Ruth-Inge Heinze, sunt discutate diferitele tehnici prin care se accede la alte realităţi decât cea ordinară.

Ultima parte a volumului aduce în centrul atenţiei zona euroasiatică. Lucrarea lui Miháli Hoppal, *Şamanism: structuri universale şi simboluri*, se deschide cu reafirmarea posibilităţii de abordare semiotică a oricărui fapt cultural. Prima parte a studiului propune un nou mod de definire a şamanismului: fiecare trăsătură a unui complex şamanic prin care acesta poate fi descris, poate fi socotită un semn elementar care face parte dintr-un sistem şi care particularizează un complex şamanic faţă de altul (diferenţa specifică). Partea a doua oferă posibilitatea creării unui model general al şamanismului (genul proxim); analizând accesoriile vestimentare şi de recuzită ale şamanilor în timpul practicării ritualului, M. Hoppál ajunge la concluzia că „Ele sunt simboluri speciale care le dau (şamanilor, n.n. – L.J.) putere; toate, în toate ceremoniile şamanice simbolizează procesul de abandonare a realităţii ordinare cu scopul pătrunderii într-o altă stare a conştiinţei, sau, pe scurt: pe şaman îl creează simbolurile” (p. 191). Ulla Johansen, *Transmiterea „poziţiei” şamanice în sudul Siberiei*, abordează subiectul sistemului de transmitere a funcţiei şamanice în interiorul mai multor grupuri etnice siberiene (în majoritatea cazurilor se practică o succesiune patriliniară). În articolul lui Roberte N. Hamayon, *Şamanism şi pragmatism în Siberia*, este cercetat raportul dintre şamanism şi putere. Scopul demersului este descrierea naturii puterii şamanice şi încercarea de a-i trasa şi justifica limitele; pornind de la ideea că „şamanismul reclamă pragmatismul ca principiu de acţiune” autorul încearcă „să demonstreze că acest pragmatism nu trebuie privit ca o deficienţă ci, din contră, este condiţia eficienţei sale” (p. 200). Dashmine Dugarov, *Despre originea şamanismului alb*, pe baza unor similitudini lingvistice şi de cult, emite ipoteza unor migrări de populaţii, petrecute în mileniul 3 î.C., dinspre Asia estică către Asia centrală şi siberiană, unde triburile nou-venite le-au întâlnit pe cele ale unor proto-aerieni şi sciţi nomazi care au fost nevoite să se îndrepte spre nord, către Valea Minusinsk, unde, în secolul 12 î.C. au format cultura Karasuk. Apoi, o parte a acestor indo-europeni, deja puternic amestecaţi cu aborigeni, au migrat mai departe spre nord,în regiunea Transbaical şi către centrul şi nordul Siberiei unde au participat la etnogeneza unor popoare moderne siberiene. Întrebarea pe care o ridică Eugene Helimskij în articolul său este: *Influenţează limba spiritelor limba oamenilor?* (cu alte cuvinte dacă limbajul sacru îl influenţează pe cel profan). Analiza are loc la nivelele fonetic şi metric al versurilor mai multor texte; una dintre ipotezele propuse este aceea că, la bază, metrica *Kalevalei* provine din metrica incantaţiilor. Takako Yamada, *Posedarea de către spirit şi şamanism în cazul populaţiei Ladakhi din Tibetul vestic*, doreşte să demonstreze că viziunea pe care Ladakhi o au asupra stărilor „anormale" ale conştiinţei este strâns legată de sistemul de credinţe şi de imaginea asupra lumii; sunt analizate credinţa în spirite în relaţie cu imaginea asupra bolii, credinţa în posedarea spirituală în relaţie cu puterea supranaturală. În *Călătorii îndepărtate, experienţe îndepărtate: ceremonii funerare ale şamanilor din Nepal*, Gregory Gabriel Maskarinec descrie ceremonia de înmormântare a unui şaman, cu atenţie către gesturile actanţilor (discipoli ai şamanului) şi textele interpretate cu această ocazie. Pentru un şaman, ceremoniile de înmormântare nu marchează abandonarea profesiei, sau a lumii, ci momentul de început al adevăratei sale cariere. Aducând în discuţie populaţia Sibe din Xinjiang, Giovanni Stany prezintă manuscrisul *„Manualul secret" al unui şaman Sibe*, în care este notată (lucru foarte rar) formula magică prin care şamanul se apără de spiritele rele. Traducerea integrală a acestui text ar permite cercetarea religiei poporului Sibe care, datorită condiţiilor istorice, a rămas izolat şi necercetat. Urmărind cazul populaţiei manchu din nordul Chinei, Fu Yuguang - *Viziunea asupra lumii a şamanismului manchu*, încearcă să-i reconstituie mitologia (în special mitul cosmogonic), să stabilească condiţiile care au dus la apariţia şamanismului, locul acestuia în cadrul religiei etc.; se foloseşte de documente etnografice şi istorice provenite de la manchu şi de la alte minorităţi etnice din nord-estul Chinei. Cercetând aceeaşi populaţie, Guo Shuyun urmăreşte *Funcţiile sociale ale şamanului manchu*, concretizate în propagarea culturii, apărarea intereselor naţionale şi servitute faţă de clan. „Cultura unui clan a fost creată şi recreată de către toţi membrii săi, dar a fost sintetizată şi distilată prin cunoştinţele şi inteligenţa şamanului" (p. 249). O amplă lucrare, *Studii despre şamanismul euro-asiatic*, poartă semnătura cercetătorului Mihály Hoppál. Se trec în revistă cele mai importante studii despre şamanismul siberian apărute după moartea lui Vilnos Diószegi (1972), „figură proeminentă în cercetarea ungară a şamanismului". Trebuie spus că nu e vorba de o simplă consemnare a autorilor ci şi de o încercare de sistematizare a materialului; cărţile nu sunt aşadar ordonate pe criteriul cronologic ci pe considerente tematice şi zonale. Şamanismului siberian i se acordă un spaţiu mai larg, fiind probabil şi mai bine studiat, atât de către alţi cercetători cât şi de către Mihály Hoppál însuşi.

Laura Jiga

CĂRŢI ŞI PUBLICAŢII PERIODICE STRĂINE PRIMITE LA REDACŢIE

- *Aikakauskirja Journal* de la Société Finno-Ongrienne. Vol. 86, Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura, 1995, 255 p.
- *Annals of the Naprstek Museum Praha*. Vol. 17, Praha, 1990, 118 p.
- *Anthropology Today*. Vol. 12, Nr. 1, London, 1995, 28 p.
- *Balgarsku Folklor*. Nr. 5, Sofia, 1995, 152 p.
- *Bayerische Blätter für Volkskunde*, Vol. 22, Nr. 3, 4, Würzburg, 1995, 129-192 p. + 193-256 p.

- *Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde*. München: Institut für Volkskunde, 1995, 257 p.
- *Bollettino del Centre Interuniversitario di Ricerche sul „Viaggio in Italia"*. Nr. 23, fasc. I, 24, fasc. II, Torino, 1991, 1-207 + 213-376 p.
- *Bulletin of the National Museum of Ethnology*. Vol. 20, Nr. 1, Osaka, 1955, 260 p.
- *Etnografia Polska*. Vol. XXXIX, Nr. 1-2, Warszawa, 1995, 296 p.
- *F.F. Network for the Folklore Fellows*. Nr. 11, Turku, 1995, 11 p.
- Fitz, Otto/Huber, Peter: *Bergmännische Geduldflaschen*. Inhalt und Verbreitung bergmännischer Eingerichte aus dem Gebiet der ehemaligen österreichisch-ungarischen Monarchie und aus deutschen Bergbaurevieren. Wien, 1995, 72 p.
- *Folia Ethnographica*. Supplementum ad Acta Musei Moraviae, Scientiae sociales. Vol. 28, Brno, 1994, 92 p.
- *Glasnik Etnografskog Muzeia u Beogradu*. Vol. 57, Beograd, 1993, 342 p.
- Hempel, Gudrun: *Schmuck*. Filigrane Kunst aus Gold-und Silberfäden Katalog zur Ausstellung im Schoßmuseum Gobelsburg. Wien, 1995, 96 p.
- *Jahrbuch für Volksliedforschung*. Vol. 40. Berlin: Erich Schmidt Verlag, 1995, 238 p.
- *A Janus Pannonius Múzeum Évkönyve*. Nr. 39 (1994), Pécs, 1995, 197-217 p.
- *Korea Journal*. Vol. 35, Nr. 2, Seoul: Korean National Commission for UNESCO, 1995, 146 p.
- *Lares*. Rivista trimestriale di studi demoetnoantropologici. Nr. 3, Firenze: Leo S. Olschki, 1995, 283-432 p.
- *Literatura Ludowa*. Nr. 2, 3, 4/6, Wroclaw, 77 p. + 100 p. + 160 p.
- *Lud*. Organ Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego i Komitetu Nauk Etnologicznych. Tom LXXVII. Poznan/ Warszawa/ Wreclaw: Polskie Towarzystwe Ludoznawcze, 1994, 348 p.
- *Mousaion*. Vol. 13, Nr. 1/2. Pretoria, 1995, 294 p.
- *Narodna umjetnost*. Vol. 32, Nr. 1, Zagreb: Institutza Etnologiju i Folkloristiku, 1995, 237 p.
- *New Sound*. International Magazine for Music. Nr. 3, Belgrade, 1994, 168 p.
- *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde*. Neue Serie Band XLIX. Vol. 98, Nr. 3, 4, Wien, 1995, 255-367 p. + 368-536 p.
- *Population and Development Review*. Vol. 21, Nr. 2, New York, 1995, 219-469 p.
- *Revue de Corée*. Vol. 27, Nr. 1, 2, Seoul: Commission Nationale Coréenne pour l'Unesco, 1995, 135 p. + 142 p.
- Schönberger, Klaus: *Arbeitersportbewegung in Dorf und Kleinstadt*. Zur Arbeiterbewegungskultur im Oberamt Marbach 1900-1933. Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde e.V., 1995, 421 p.
- *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* Vol. 91, Nr. 2, Basel, 1995, 129-244 p.
- Turci, Mario/Ricci, Manuela: *Museo degli Usie Costumi della Gente di Romagna*. Guida catalogo. Santarcangelo di Romagna, 1995, 95 p.
- *Zbornik Slovenského Národného Múzea*. Vol. LXXXIX. Etnografia 36, Martin: Vydalo Slovenské Národné Múzeum, 1995, 191 p.
- *Zeitschrift für Kulturaustausch*. Vol. 45, Nr. 3, 4 Stuttgart: Institut für Auslandsbeziehungen, 1995, 335-494 p. + 495-652 p.

Rubrică realizată de
Elena Berceanu

NOTĂ: Cărţile şi publicaţiile periodice străine primite la redacţia noastră
pot fi consultate la Biblioteca Institutului de Etnografie şi Folclor
„C. Brăiloiu" al Academiei Române.

BREVIAR. BREVIAR. BREVIAR

• ŞEDINŢA PUBLICĂ DE COMUNICĂRI A COMISIEI DE ETNOLOGIE ŞI FOLCLOR A ACADEMIEI ROMÂNE

Vineri, 24 mai 1996, a avut loc şedinţa publică de comunicări a Comisiei de Etnologie şi Folclor a Academiei Române, cu tema: *ACADEMIA ROMÂNĂ – 130 de ani de la înfiinţare*. Manifestarea a fost condusă de dl. prof. Romulus Vulcănescu, membru de onoare al Academiei Române, preşedintele Comisiei, şi s-a desfăşurat după următorul program:

• Prof. dr. Romulus Vulcănescu, membru de onoare al Academiei Române, preşedintele Comisiei de Etnologie şi Folclor a Academiei Române, *Cuvânt de deschidere*;

• Marin Aiftincă, *Cultura populară în contextul filosofiei culturii, la Tudor Vianu*;

• Iordan Datcu, *Editarea clasicilor etnologiei româneşti*;

• Sabina Ispas, *Valorificarea editorială a fondurilor inedite din arhivele academice de folclor* (C. Brăiloiu, Colinde);

• Ion T. Alexandru, *Colecţia academică de folclor „Din viaţa poporului românesc" şi însemnătatea ei pentru folcloristica naţională;*

• Nicolae Constantinescu, *Dimensiuni europene ale gândirii folcloristice în discursurile de recepţie rostite la Academia Română*;

• Alexandru Dobre, *Folclorul şi etnografia sub protecţia Academiei Române*;

• STRADA GHEORGHE VRABIE

După cum aflăm din publicaţia „Păreri tutovene", de sâmbătă, 7 octombrie 1995, „săptămânal de opinie şi informaţie" ce apare la Bârlad, strada Trotuş din acest municipiu şi-a schimbat numele în strada *Profesor Doctor Gheorghe Vrabie*.

Dar iată cum sună informaţia din săptămânalul citat: „Prin Decizia nr. 35 a Delegaţiei permanente a Consiliului Judeţean Vaslui, denumirea străzii *TROTUŞ* se schimbă în *Profesor Doctor GHEORGHE VRABIE*.

Gheorghe Vrabie este unul dintre cei mai apreciaţi folclorişti români, al cărui nume este legat de municipiul Bârlad prin faptul că aici a urmat cursurile şcolii primare şi liceul. În primii ani ai tinereţii, a scris o monografie despre Bârlad şi este autorul a numeroase lucrări valoroase. Activitatea sa a fost distinsă cu premiul *Gottfried von Herder* decernat în anul 1987.

Ca fost elev, a donat Liceului „Gh. Roşca Codreanu" din Bârlad 720 de valoroase volume din biblioteca sa. Prin testament, acestea au intrat în fondul de carte al bibliotecii liceului. În Bârlad, Gheorghe Vrabie a revenit cu plăcere până la sfârşitul vieţii.

În semn de cinstire, bârlădenii au dat numele său străzii unde a copilărit".

• SALUT COLEGIAL ŞI URĂRI DE BINE

La data când ne pregătim să dăm la tipar revista primim la redacţie nr. 7 (50), iulie/1996, al publicaţiei *Buletin Informativ* ce apare sub egida Centrului Naţional de Conservare şi Valorificare a Tradiţiei şi Creaţiei Populare.

Cu prilejul apariţiei celui de al 50-lea număr al *Buletinului Informativ* (redactor coordonator: Oana Petrică) Colegiul de redacţie al *Revistei de Etnografie şi Folclor* a trimis confraţilor de la *Buletinul Informativ* un cuvânt de apreciere şi cele mai alese urări pentru activitatea viitoare. Am fost onoraţi că textul mesajului nostru a fost reprodus în numărul jubiliar al publicaţiei surori.

Ne facem o plăcută datorie de a semnala acest eveniment publicistic de multiplă semnificaţie şi de a transmite, şi pe această cale, colegilor de la *Buletinul Informativ*, tuturor celor ce lucrează în acest important aşezământ cultural-ştiinţific care este Centrul Naţional de Conservare şi Valorificare a Tradiţiei şi Creaţiei Populare sentimentele noastre de preţuire şi dragoste frăţească, urări de bine şi succes în dificila misiune pe care o avem. Dă, Doamne, bine!

ELENA SECOŞAN
(1900-1996)

S-a stins din viaţă, în mohorâta zi de 10 ianuarie 1996, Elena Secoşan, personalitate marcantă a cercetării culturii populare româneşti.

A iubit viaţa cu patimă, cu setea de a cunoaşte, cu bucuria de a dărui, cu îndârjire şi seninătate până în clipa când limitele pământescului trup, dătător de suferinţă, nu i-au mai putut cuprinde sufletul de lumină, care s-a înălţat în chip de pasăre albă deasupra noastră.

Un arc peste timp, de aproape un secol, ne duce spre ziua de 21 iulie 1900 când, pe Valea Şomeşului, în casa preotului vicar al Rodnei, Alexandru Haliţa, profesor la Liceul „George Coşbuc" din Năsăud, se năştea micuţa Elena. Ambianţa intelectuală a familiei, dar mai ales contactul direct cu satul tradiţional şi cu valorile sale autentice, în casa bunicii paterne din Sângeorzul Românesc (azi Sângeorz-Băi), unde a descoperit comorile de frumuseţe din lada de zestre, a fost hotărâtor pentru alegerea drumului său în viaţă. Urmând cursurile Liceului german din Năsăud, adolescenta Elena şi-a însuşit o temeinică cultură generală universală.

Şi-a serbat majoratul în 1918, anul în care, la Alba Iulia, alături de tatăl său, a văzut împlinindu-se visul de unitate al întregului popor român. Atunci i s-a deschis orizontul şi dorinţa de a cunoaşte tot ce era românesc.

S-a înscris la Facultatea de Istorie din Cluj, fiind, timp de un an, studenta marelui savant Vasile Pârvan, dar abia când Profesorul Romulus Vuia a înfiinţat Catedra de Etnografie, din cadrul Facultăţii de Geografie, studenta Elena Haliţa a avut revelaţia menirii sale.

Căsătorindu-se, în anul 1921, a trebuit să-şi urmeze soţul la Timişoara, continuându-şi studiile prin corespondenţă.

Sub îndrumarea competentă a Profesorului Romulus Vuia a desluşit înţelesurile şi rosturile fenomenelor etnografice, învăţând metoda de cercetare şi interpretare a datelor pe care le culegea, în timpul lungilor deplasări prin satele bănăţene, împreună cu maestrul său.

Timp de 18 ani a desfăşurat apoi o asiduă muncă de cercetare a artei populare, vii încă la acea vreme, în cadrul Institutului Social Banat-Crişana, filială a Institutului Social Român din Bucureşti, condus de Dimitrie Gusti.

R.E.F., tom 41, nr. 5–6, p. 467–469, Bucureşti, 1996

Contactul cu personalităţi marcante ale perioadei interbelice, în special geografi, ca George Vâlsan, Vintilă Mihăilescu, Simion Mehedinţi, Ion Conea, i-a lărgit orizontul spaţial pentru cunoaşterea elementelor caracteristice diverselor zone etnografice ale ţării, iar poetul-filosof Lucian Blaga i-a dat cheia deschiderii spre adâncimile sufletului ţăranului român.

În 1947, Doamna Elena Secoşan îşi începea activitatea de muzeograf în Bucureşti, la Muzeul de Artă Populară, condus în acea vreme de către Profesorul George Oprescu.

Dacă până atunci îşi concentrase activitatea ştiinţifică asupra unei singure regiuni, Banatul, noua sa muncă i-a extins sfera preocupărilor asupra întregului spaţiu românesc. Timp de zece ani a străbătut ţara, cu piciorul, din satele Maramureşului şi până în cele ale Dobrogei, din Botoşani şi până în Mehedinţi, cunoscând ca nimeni altcineva, în cele mai mici detalii, toate aspectele civilizaţiei tradiţionale, de la arhitectură până la ceramică şi ţesături de casă, aplecându-se cu predilecţie asupra costumului popular pe care-l considera a fi cel mai dificil şi mai complex domeniu al etnografiei.

Dăruită de Dumnezeu cu o memorie extraordinară, cu o agerime a minţii şi un interes vibrant care îi permitea să pătrundă adânc în miezul lucrurilor, dar şi cu acel har al apropierii ce-i dădea posibilitatea să comunice de la om la om, de la minte la minte, de la suflet la suflet, descoperea, în mici şi neînsemnate detalii, esenţa lucrurilor.

Mai mult chiar decât ţinutul natal, Elena Secoşan a îndrăgit Ţara Haţegului şi Pădurenii Hunedoarei, zone arhaice, conservatoare a unor străvechi fenomene etnografice care au rămas nealterate până în zilele noastre.

Muncea intens, supunându-se unor mari eforturi fizice, dar pasiunea pentru profesiunea aleasă şi bucuria descoperirii, înţelegerii şi valorificării comorilor artei populare i-au dăruit enorme satisfacţii.

Învăţase şi stăpânea tehnicile tradiţionale, de la ţesutul în 32 de iţe şi până la străvechea tehnică egipteană a urzitului pe o creangă de arbore, utilizată şi azi de pădurence pentru a-şi face „brâul în bâte”. Cunoştea la perfecţie toate punctele de cusătură, convinsă fiind că nu poţi înţelege şi, mai ales, explica bine un motiv ornamental decât atunci când reuşeşti să-l faci singur.

Pensionată la vârsta de 57 de ani, a fost invitată la Institutul Român de Relaţii Culturale cu Străinătatea pentru a înfiinţa un Sector de Etnografie, care să cuprindă, mai ales, domeniul artei populare, ca mijloc de propagandă culturală. Alţi ani de muncă asiduă în care a organizat peste 200 de expoziţii de artă populară, itinerate în aproape toate ţările lumii şi 230 de colecţii de artă populară românească donate unor mari muzee de pe cele cinci continente.

Timp de 16 ani, Doamna Elena Secoşan a străbătut lumea şi lumea a văzut, prin intermediul său, România, arta populară dovedindu-se a fi un strălucit ambasador al culturii noastre.

A cunoscut şi a cercetat activitatea şi patrimoniul unor prestigioase instituţii muzeale şi a ţinut numeroase conferinţe, tălmăcind străinilor frumuseţea şi rosturile artei populare româneşti, talentul înnăscut al acestui popor care a creat una dintre cele mai autentice şi originale culturi europene.

La 73 de ani şi-a încheiat activitatea oficială din cadrul Institutului Român pentru Relaţii Culturale cu Străinătatea, fiind distinsă cu binemeritate onoruri.

Dar nemărginita tinereţe a fiinţei Elenei Secoşan, nealterată de trecerea deceniilor nici în gândire, nici în gest, ţinută sau vorbă, i-a permis să-şi continue munca de cercetare până la venerabila vârstă de 95 de ani. Preţuindu-i-se activitatea ştiinţifică de o viaţă, Doamnei Elena Secoşan i s-a decernat, în ziua de 2 martie 1995, la Palatul Elisabeta, premiul Fundaţiei Culturale Ethnos pentru întreaga muncă de cercetare şi valorificare a patrimoniului etnografic românesc.

În ultimii 30 de ani a colaborat cu Casa Centrală a Creaţiei Populare, condusă multă vreme de către Profesorul Nicolae Nistor.

Deşi a lăsat lucrări fundamentale în domeniul culturii populare, dintre care amintim doar monumentala sinteză asupra *Portului popular de sărbătoare din România*, la care a lucrat mai bine de un deceniu, îşi exprima, în ultimul timp, regretul că a publicat puţin faţă de cât acumulase în cei 72 de ani de muncă neîntreruptă.

Se simţea, la 95 de ani, tânără şi plină de energie, făcând proiecte de viitor. Se interesa de tot ce ţinea de domeniul culturii populare, lecturând cărţile nou apărute şi emiţând judecăţi de valoare asupra lucrărilor de etnografie şi a oamenilor care le-au scris. Îi sfătuia sau îi mustra fără să-i descurajeze pe tinerii etnografi care băteau la poarta afirmării profesionale.

Proverbiala exigenţă a Elenei Secoşan era, de multe ori, etichetată drept „tradiţionalism”, dar ce altceva decât tradiţia menţine acea tinereţe fără bătrâneţe şi viaţă fără de moarte a culturii populare româneşti.

De nenumărate ori şi-a exprimat nedumerirea şi regretul că ţara, cu cea mai bogată şi originală artă populară din Europa, nu are o Facultate de Etnologie, care să formeze specialişti în acest domeniu. Doamna Elena Secoşan ar fi putut fi o Profesoară desăvârşită, dar a plecat dintre noi fără a i se da posibilitatea de a transmite, tinerei generaţii, imensul volum de cunoştinţe acumulate în şapte decenii de bucurie a muncii, din care s-au împărtăşit doar studenţii unor prestigioase universităţi europene şi americane.

Există o frumoasă credinţă a mitologiei româneşti despre „pasărea suflet” care mai zăboveşte o vreme printre noi înainte de a se ridica în slava cerului. Pasărea albă a sufletului Elenei Secoşan este încă aici, printre noi.

MARIA BÂTCĂ

A apărut:

ACADEMIA ROMÂNĂ

MEMORIILE COMISIEI DE FOLCLOR
Tomul VII (1993)

Bucureşti, Editura Academiei Române, 1996, 192 pagini

În sumar:

- Elena Secoşan, Maria Bâtcă, *Costumul popular al Dunării de Jos. Origini şi evoluţie*
- Ilie Moise, *Sibiul – centru cultural-ştiinţific racordat la cercetarea academică românească*
- Constantin Costea, *Repere istorice în evoluţia jocurilor feciorești*
- Titus Moisescu, *Muzicieni români – pagini epistolare*
- Petre Florea, *Domnul de Rouă* (studiu monografic)
- Alexandru Dobre, *Documente etnofolclorice româneşti*
- Alexandru Dobre, *Consideraţii etnofolclorice pe marginea unui eveniment istoric:* ***Intrarea triumfală a lui Mihai Viteazul în Alba Iulia – 1 noiembrie 1599***
- Alexandru Dobre, *Adnotări pe marginea unei comunicări academice:* ***V. A. Urechia, Inscripţiuni după manuscrise. Comunicări şi note***

Tiparul la DUPLEX GRAFIC Apărut în 1997

XT 1172

REVISTA DE ETNOGRAFIE ŞI FOLCLOR, singura publicaţie periodică cu acest profil din ţară, editată sub egida Academiei Române, reuneşte în coloanele sale cele mai prestigioase condeie din domeniul cercetării culturii populare: specialişti din institutele de profil, învăţământul superior şi liceal, societăţi şi asociaţii ştiinţifice naţionale şi regionale, alţi pasionaţi ai studierii creaţiei materiale şi spirituale a poporului nostru, din ţară şi de peste hotare.

REVISTA DE ETNOGRAFIE ŞI FOLCLOR *publică studii şi materiale, restituiri şi articole inedite, puncte de vedere, note şi discuţii, precizări bibliografice, recenzii, revista revistelor, lista cărţilor şi publicaţiilor străine primite la redacţie.* De asemenea, o serie de rubrici de interes şi mare atracţie: *Enciclopedia culturii tradiţionale româneşti, Profil contemporan, Muzee etnografice şi de artă populară din România, Dicţionarul folcloriştilor şi etnografilor, Dicţionarul academicienilor, Români de pretutindeni.* La *Breviar* cititorul este informat asupra principalelor manifestări ştiinţifice, a altor activităţi curente în domeniu.

Străduindu-se să ofere rezultatul ultim al evoluţiei cercetărilor de specialitate din ţara noastră, REVISTA DE ETNOGRAFIE ŞI FOLCLOR, spre a-şi asigura rolul de avangardă ştiinţifică, a fost întotdeauna înţeleasă ca un organ liber şi spontan, neţinând de nici o predilecţie sau restricţie tematică anume, singurul criteriu consecvent urmărit fiind exprimarea adevărului şi a noului cu o demonstraţie cât mai strânsă.

Prin noutatea informaţiei şi calitatea superioară a fenomenului studiat, REVISTA DE ETNOGRAFIE ŞI FOLCLOR s-a afirmat ca una dintre cele mai reprezentative publicaţii de specialitate, rivalizând cu succes cu publicaţiile de recunoscută tradiţie pe plan internaţional.

Urmărind claritatea ideilor şi a demonstraţiei, ca şi acurateţea ştiinţifică, REVISTA DE ETNOGRAFIE ŞI FOLCLOR se adresează deopotrivă specialiştilor, români şi străini, tuturor celor interesaţi de studierea şi cunoaşterea fenomenului folcloric şi etnografic romţnesc, cercurilor celor mai largi de iubitori ai culturii şi artei noastre populare.

REVISTA DE ETNOGRAFIE ŞI FOLCLOR *nu se difuzează decât pe bază de abonamente.* Pentru a vă completa colecţia dv. şi a vă menţine permanent la curent cu ceea ce se întâmplă în cercetarea culturii populare româneşti şi internaţionale, **nu uitaţi să vă reînnoiţi abonamentele!**

ISSN: 12205370

R.E.F., tom 41, nr. 5–6, p. 319–470, Bucureşti, 1996

Lei: 2 000